Giovanna Angelini

L'ALTRO SOCIALISMO

L'eredità democratico-risorgimentale da Bignami a Rosselli



FrancoAngeli *Storia*

La pubblicazione di questo volume è stata resa possibile attraverso un finanziamento del Ministero dell'Università e della Ricerca scientifica e tecnologica, nell'ambito delle attività di ricerca promosse dal Dipartimento di Studi politici e sociali dell'Università di Pavia.

In copertina: da un'illustrazione de' "L'Asino", 31 dicembre 1899

Edizione							Anno								
1ª	2ª	3ª	4ª	5ª	6ª	7ª	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007

Stampa: Tipomonza, via Merano 18, Milano.

I lettori che desiderano essere informati sulle novità pubblicate dalla nostra casa editrice possono scrivere, inviando il loro indirizzo a: "FrancoAngeli, viale Monza 106, 20127 Milano" (e.mail: fangeli@tin.it) o consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it ordinando poi i volumi desiderati alla loro libreria preferita.

A Prisco,
dolcissimo muso ispiratore

Indice

Parte seconda
Tra pensiero e azione

Da "Libertà e Giustizia" a "Giustizia e Libertà"

L'altro socialismo, scritto volutamente con l'articolo determinativo, mi è parso un titolo semplice ma eloquente per indicare quel preciso filone di pensiero, quella corrente ideologico-politica che, nelle intenzioni dei suoi maggiori esponenti, intendeva rappresentare l'alternativa italiana al marxismo, cioè un socialismo "dal basso", democratico e liberale, in contrapposizione all'immagine di un socialismo considerato statalista, autoritario e illiberale. So bene che si tratta di una corrente di idee che non ha ancora trovato in sede storiografica il doveroso riconoscimento della sua "alterità", cioè della sua sostanziale differenza, o addirittura della sua insanabile divergenza rispetto al socialismo maggioritario, affermatosi in Italia nell'ultimo decennio del secolo scorso, sul modello della socialdemocrazia tedesca e del programma marxista adottato al congresso di Erfurt. Anzi, "l'altro socialismo" ha subìto una sorte ancor più triste: o di rimanere escluso, quasi "scotomizzato", da ogni indagine tesa a ricostruire in tutti i suoi molteplici aspetti il pensiero politico italiano tra '800 e '900, o peggio ancora, di finire genericamente assorbito nell'alveo del marxismo e manipolato attraverso interpretazioni deformanti, che l'hanno ridotto a una corrente embrionale, ancora immatura, a una sorta di fase di gestazione del più consapevole e "scientifico" socialismo, destinato a costituirsi in partito nel 1892, "nel segno di Marx"[1].

Invece, come spero che i saggi raccolti in questo volume possano dimostrare, "l'altro socialismo" possiede una sua indiscutibile autonomia, una sua caratterizzazione, con principi ideali, punti-forza, e

1. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale*, a cura di John Rosselli, Einaudi, Torino, 1973, p. 380.

un substrato teorico ben definito, tale da individuarlo in maniera inequivocabile come una specifica corrente di idee, forse scarna, ma non per questo meno vitale. Tanto vitale, che proprio nel primo scorcio dell'anno in corso, il 1999, il socialismo liberale di Carlo Rosselli, che di quella corrente rappresenta il frutto maturo, l'espressione più nota e più emblematica, è stato indicato addirittura come l'unica possibile "congiunzione tra il meglio della storia del movimento operaio italiano e le novità del socialismo europeo"[2].

In realtà, le origini dell'"altro socialismo" risalgono agli anni '60 del secolo scorso. Due ne sono stati i centri di riferimento più importanti, che hanno contribuito a definirne gli elementi-base, i capisaldi fondamentali, recuperando e arricchendo gli spunti innovativi della riflessione politica di quanti (Pisacane e Ferrari *in primis*), già all'indomani del '48, si erano schierati alla sinistra di Mazzini. Il primo di questi riferimenti è individuabile nell'associazione "Libertà e Giustizia", formatasi in un ambiente culturalmente effervescente come quello napoletano, dove – quasi a controbilanciare la cultura filosofica hegeliana, con la sua esaltazione dello Stato, come "la vera realtà del volere umano" (secondo l'espressione di Bertrando Spaventa[3]) – aveva avuto largo seguito la propaganda bakuniniana, temperata, però, da un senso della misura e da uno spirito positivo, che in parte derivavano dall'insegnamento di Cattaneo, in parte provenivano dalla cultura francese, specie da quella che aveva a maggior esponente Émile Littré, non solo fondatore e direttore della "Revue de philosophie positive", ma anche collaboratore del foglio portavoce di quel nucleo socialista meridionale.

Il secondo vivace centro che negli anni '60, al di fuori di ogni influenza marxiana o bakuniniana, ha cominciato a elaborare i principi ideali di un autentico pensiero socialista, destinati a diventare le idee-forza dell'"altro socialismo", si trova in Lombardia, e precisamente nell'*hinterland* milanese, dove il processo di industrializzazione del paese, pur agli albori, già cominciava a rivelare, agli osservatori più acuti e più smaliziati, sia le sue ripercussioni negative sulle classi lavoratrici, sfruttate e mal retribuite, sia la coesione di interessi e di aspettative che stava verificandosi tra la borghesia im-

2. Si veda l'intervista rilasciata da Walter Veltroni a Paolo Franchi, in «Corriere della sera», 5 gennaio 1999, p. 9.

3. Così si esprimeva Bertrando Spaventa il 10 marzo 1860, in una lettera al fratello Silvio, cit. in Guido Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza, Bari, 1973, p. 400.

prenditoriale in ascesa e la classe dirigente, sempre pronta a scendere in suo aiuto, anche a costo di reprimere ogni intemperanza dei ceti subalterni, nell'intento di promuovere lo sviluppo industriale del paese.

Proprio in quegli anni lontani, quando la questione nazionale non era ancora del tutto risolta e la democrazia italiana, raccolta attorno a Mazzini, tendeva a privilegiare l'impegno per portare a compimento l'unità del paese, lasciando momentaneamente in secondo piano le problematiche economiche e sociali, quasi "in simultanea" al Nord e al Sud, pur con sfumature diverse e una consapevolezza non omogenea dell'esigenza di organizzare autonomamente le classi lavoratrici (più avvertita nell'Italia settentrionale, meno in quella meridionale), alcuni principi basilari cominciavano a definire il substrato ideologico di certi settori del movimento democratico-risorgimentale, conferendogli una valenza schiettamente socialista.

È il caso del gruppo lombardo, raccolto dapprima attorno al «Proletario», poi alla «Plebe» (inizialmente di Bignami e dalla metà degli anni '70 anche di Gnocchi-Viani), che fin dal 1864 riteneva essenziale dare vita a quell'*Organisation du travail*, auspicata da Blanc nei giorni caldi del '48, che rappresentava il vero "spauracchio dei capitalisti"[4]: con una differenza sostanziale, però, rispetto all'esponente francese, perché l'esperienza quarantottesca degli *ateliers nationaux*, e del loro rapido fallimento, aveva offerto la riprova di quanto giusta e fondata fosse l'opposizione mazziniana al socialismo di Stato. Tuttavia, per i neofiti socialisti lombardi, non altrettanto poteva dirsi a proposito dell'insistenza dell'Apostolo a voler perseguire una lotta congiunta tra la borghesia e il proletariato, in un'Italia in cui le connivenze tra "monopolio economico" e "intrigo politico" (secondo la ferma denuncia della «Plebe», che risale al '68[5]) finivano per isolare le classi lavoratrici, costringendole a "fare da sé".

Il saggio dedicato a "Enrico Bignami e la democrazia socialista" ricostruisce proprio quella prima significativa presa di coscienza della dolorosa (ma doverosa) separazione delle forze del lavoro dalle forze del capitale, che segna il definitivo superamento dell'interclassismo mazziniano e l'approdo al campo socialista, ma senza dra-

4. *Il proletarismo*, in «Il Proletario», Lodi, 10 settembre 1864.

5. *Il primo passo*, in «La Plebe», 18 agosto 1868, ora in Giovanna Angelini, *La cometa rossa. Internazionalismo e quarto stato. Enrico Bignami e «La Plebe»*, Angeli, Milano, 1994, pp. 65-66.

stiche né precipitose rotture con la tradizione democratico-risorgimentale, o meglio, "senza strappi né alla ragione, né alla coscienza" (secondo l'efficace immagine di Gnocchi-Viani[6]). Perché di quella tradizione proprio il gruppo socialista lombardo si era portato appresso, insieme ai valori ideali, alla carica volontaristica e alla componente etica, anche il costante riferimento a Mazzini, assunto "come modello esemplare di condotta, che sopravvive al naturale logorio dei contenuti di pensiero"[7].

La collaborazione di Gnocchi-Viani alla «Plebe» (presa in esame nel secondo saggio del volume) svolge una duplice funzione. Da un lato contribuisce a definire i fondamenti ideologici dell'"altro socialismo", rendendolo definitivamente impermeabile alla *pars construens* della dottrina marx-engelsiana, e vanificando così gli sforzi di Engels per diffondere in Italia i principi dell'Internazionale autoritaria attraverso quel gruppo lodigiano, il cui iniziale politicismo non testimoniava affatto l'adesione alla risoluzione IX della conferenza di Londra, ma costituiva solo un persistente retaggio mazziniano (e il richiamo alla pregiudiziale istituzionale sulla testata del foglio stava a dimostrarlo[8]). Dall'alto lato, l'ingresso di Gnocchi-Viani nella redazione della «Plebe», all'inizio del 1876, dopo una quinquennale esperienza romana come organizzatore del movimento operaio e una assidua frequentazione con Friscia, Fanelli e altri esponenti dell'associazione napoletana "Libertà e Giustizia", funge da *trait-d'union* tra il socialismo del Sud, marcatamente federalista (perché il mezzogiorno d'Italia sperimentava, in maniera più drammatica rispetto al settentrione, le conseguenze del centralismo e della piemontesizzazione) e il socialismo del Nord, particolarmente attento, invece, a costituire la "grande associazione delle forze del lavoro", scisse dal capitale e "fuori dello Stato" (secondo l'appello lanciato dalla «Plebe» nel 1868[9]).

Del resto, a unire idealmente questi due primi gruppi socialisti dell'Italia pre-unitaria, vi era un solido e irrinunciabile substrato democratico e liberale. Lo dimostra per il gruppo napoletano lo stesso

6. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Dal mazzinianesimo al socialismo*, Tipografia Meoni, Colle Val d'Elsa, 1893, ora in Gnocchi-Viani, *Oltre la politica. Valori e istituzioni per una società nuova*, a cura di G. Angelini, Angeli, Milano, 1989, p. 255.

7. Arduino Agnelli, *Liberalismo e socialismo*, in *Socialismo liberale Liberalismo sociale*, a cura di Beatrice Rangoni Machiavelli, Forni, Bologna, 1981, pp. 43-44.

8. Sull'argomento si veda la nota 1 al saggio "Operaismo e cultura alternativa".

9. *Il lavoro*, in «La Plebe», 18 luglio 1868, ora in G. Angelini, *La cometa rossa*, cit., pp. 198-199.

richiamo al binomio "Libertà e Giustizia", che significa individuare nell'emancipazione da ogni condizionamento esterno la premessa per poter raggiungere l'obiettivo della giustizia sociale, mentre per il gruppo lombardo diventa rivelatrice la consapevolezza, pienamente avvertita fin dagli anni '60, che per garantire spazi di libertà per l'individuo e per le associazioni, è indispensabile creare validi argini al potere (nel solco del più genuino Montesquieu), cominciando a contrapporgli la forza delle stesse organizzazioni operaie, chiamate a sostituire l'individuo-produttore anche nella rivendicazione liberista del non-intervento dello Stato nel mondo dell'economia e del lavoro.

Dunque, per entrambi questi nuclei socialisti italiani, formatisi prima della diffusione degli scritti marx-engelsiani nel nostro paese[10], il socialismo si innestava come un ramo nuovo sul tronco del liberalismo e, facendo tesoro dell'insegnamento mazziniano, lungi dall'accentuare la componente individualistica della dottrina liberale, ne doveva estendere le conquiste alle masse proletarie, cioè alle classi "più povere e più numerose" (secondo l'espressione sansimoniana che ricorre così spesso anche nei testi dell'Apostolo). E proprio in chiave liberalsocialista va letto lo stesso recupero del sansimonismo (o per lo meno, della sua parte vitale) operato da Gnocchi-Viani fin dal 1870 dalle colonne del «Dovere» e più tardi, a fine secolo, anche da un singolare personaggio come Riccardo Dalla Volta (il docente di Rosselli, sul cui magistero è incentrata una parte del quarto saggio di questo volume).

Del resto, al di là di certe bizzarrie di Saint-Simon e dei suoi seguaci e di certi aspetti del pensiero sansimoniano irrimediabilmente datati, al pensatore francese andava riconosciuto il merito di aver indicato la possibilità (e l'opportunità) di procedere dal liberalismo al socialismo, non solo anteponendo l'utile collettivo agli interessi particolaristici ed egoistici dei singoli e dei gruppi, ma anche risolvendo il problema scottante della proprietà privata e della distribuzione dei beni, nel sostanziale rispetto dei meriti e del lavoro effettivamente svolto da ogni singolo lavoratore e non in formale ossequio ai principi di un egualitarismo livellatore, inconciliabile coi fondamenti di qualunque dottrina liberale.

10. Gli scritti marx-engelsiani, come è noto, cominceranno a circolare in Italia solo a partire dalla metà del 1871. Sull'argomento rinvio a Gianni Bosio, *La diffusione degli scritti di Marx e di Engels in Italia dal 1871 al 1892*, in Karl Marx, Fredrich Engels, *Scritti Italiani*, a cura di G. Bosio, Samonà e Savelli, Roma, 1972, pp. 213-263 e a Gian Mario Bravo, *Marx ed Engels in Italia*, Editori Riuniti, Roma, 1992.

Naturalmente, con un socialismo che non guardasse al liberalismo come all'ideologia della classe dominante da respingere in blocco, ma lo considerasse un valido sistema di pensiero in continua evoluzione, che andava integrato con le istanze della giustizia sociale, il tentativo boviano di mediazione ideologica tra il repubblicanesimo e il socialismo (ricostruito nel saggio "Giovanni Bovio e i socialisti") avrebbe potuto sortire ben altri risultati. Invece, la possibilità di un incontro tra i repubblicani e i socialisti era destinata a rivelarsi preclusa a priori con quel socialismo marxista, affermatosi a fine secolo, carico non solo di una valenza rigidamente economicista e di una componente determinista, ma appesantito altresì da implicazioni autoritarie e stataliste, così lontane dai principi ideali della nostra tradizione democratico-risorgimentale.

Nella seconda parte del volume mi sono proposta di mettere a fuoco proprio queste divergenze profonde esistenti tra "l'altro socialismo" e il socialismo "ufficiale", "ideologicamente ancorato al marxismo"[11]: divergenze che investono gli aspetti teorici, ma coinvolgono anche il piano eminentemente pratico e operativo dell'impegno, diretto a organizzare le classi lavoratrici in vista del loro riscatto, così come a cooperare per risolvere la questione femminile. Lo dimostra la stessa esperienza del Partito operaio, ricostruita nel saggio "Operaisti e cultura alternativa", dove ho voluto passare al vaglio di una attenta disamina critica la vastissima pubblicistica promossa dalla «Plebe» e dal «Fascio Operaio» e le annate delle due importanti testate lombarde, che vanno dal 1868 fino al 1890. Il paziente lavorìo di ricerca mi auguro abbia consentito di recuperare l'immagine finora "inedita" di un partito che, sotto la rigida dimensione classista, celava una intrinseca valenza liberale e democratica, tale da riscattare quella prima organizzazione partitica del nostro movimento operaio dal *cliché* interpretativo di quanti finora l'hanno considerata una semplice fase preparatoria del "più maturo" Partito socialista, e quindi collocarla, a buon diritto, nell'ambito dell'"altro socialismo".

In realtà, quel partito, lungi dal presentarsi come il frutto della sollecitazione marxiana a costituire il partito politico del proletariato in vista della conquista del potere, si rivela, invece, l'erede più schietto della tradizione democratico-risorgimentale che oltre a fare l'Italia, voleva fare anche gli italiani, cominciando dai lavoratori, chiamati a crescere in dignità e forza, a elevarsi intellettualmente e

11. Gaetano Arfé, *Storia del socialismo italiano (1892-1926)*, Einaudi, Torino, 1965, p. 9.

culturalmente, così da diventare gli artefici di un autentico processo di autoemancipazione. Proprio in vista di un obiettivo simile diventava funzionale la scelta di quel rigoroso esclusivismo, destinato a caratterizzare il Partito operaio: un esclusivismo che da un lato esprimeva il coraggioso rifiuto della *leadership* degli intellettuali, cioè la volontà di smetterla, una volta per tutte, di "farsi trascinare dietro un carro di idee" altrui, o "baloccare di tutore in tutore" (secondo i moniti rivolti agli operai dalle colonne della «Plebe» fin dagli anni '70[12]), dall'altro lato, però, dimostrava anche una progettualità che non si esauriva nel traguardo della sola emancipazione economica, ma puntava a creare le condizioni per la "formazione di libere personalità"[13], nel convincimento che il domani socialista lo si costruisce "dal basso", giorno dopo giorno, "nelle coscienze, nei sindacati, nella cultura", proprio come avrebbe precisato Rosselli, scrivendo *Socialismo liberale*[14].

D'altronde, anche il modo di intendere la questione femminile e di prospettarne la soluzione, che caratterizza il socialismo operaista e coinvolge personaggi sempre rimasti ai margini del socialismo maggioritario, come Gnocchi-Viani o Ersilia Majno (una delle più impegnate e sensibili emancipazioniste della Milano a cavallo tra '800 e '900), finisce per offrire un'ulteriore riprova della maggior ampiezza del rinnovamento auspicato dall'"altro socialismo", rispetto al socialismo marxista. I due saggi che chiudono il volume sono eloquenti in proposito. Infatti, la distanza che, al di là dell'amicizia sul piano personale, separava Gnocchi-Viani da Turati (e non solo in merito al problema dell'emancipazione femminile) e la diffidenza, o addirittura l'incomunicabilità esistenti tra Ersilia Majno e Anna Kuliscioff, che nello stesso arco di tempo dedicavano il loro fervore d'azione per spronare il mondo femminile a porre fine al "monopolio dell'uomo"[15], consentono di cogliere le differenti matrici ideali che sorreggono i "due socialismi" (come proprio Gnocchi-Viani li definiva[16]) e le rispettive strategie per risolvere la questione femminile.

12. La prima espressione è usata da Gnocchi-Viani nell'articolo *La divisione del lavoro e le macchine*, in «La Plebe», 31 maggio 1874, ora in Gnocchi-Viani, *Oltre la politica*, cit., pp. 158-159; la seconda espressione, invece, è tratta dall'articolo dal titolo *Aristocrazia dell'ingegno*, apparso su «La Plebe» il 30 ottobre 1872, ora in G. Angelini, *La cometa rossa*, cit., pp. 217-218.

13. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale*, cit., p. 460.

14. *Ivi*, p. 487.

15. Anna Kuliscioff, *Il monopolio dell'uomo*, Galli, Milano, 1890.

16. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Due socialismi*, in «L'Italia del Popolo», 25-26 settembre 1891.

Mentre Turati e la Kuliscioff, in sintonia con l'insegnamento di Marx, restano convinti che il momento economico abbia "la più alta, la più capitale importanza"[17], e di conseguenza finiscono per subordinare il problema dell'emancipazione femminile al più generale riscatto del proletariato, il *leader* operaista e la fondatrice dell'"Unione femminile", sensibili alla tradizione democratico-risorgimentale e alla mai smentita lezione mazziniana, riconducono la questione femminile a una mentalità, a un "lungo pregiudizio" (come Mazzini aveva posto in evidenza[18]) e mirano a raggiungere un traguardo più ambizioso (anche se magari più lontano), che deve mobilitare e coinvolgere le donne di tutte le classi sociali, perché chiama in causa la loro capacità di crescere interiormente e di imparare a sentire "la fierezza della loro autonomia"[19], per poter dire finalmente "basta" al "diritto divino del maschio" (secondo l'espressione sferzante, ma efficace, di Anna Maria Mozzoni)[20].

Proprio in una simile prospettiva, che lega il processo di emancipazione di ogni individuo – uomo e donna –, come lavoratore e come persona, anzitutto a una "rivoluzione morale" e in secondo luogo a una "trasformazione materiale", si colloca la proposta del socialismo liberale di Rosselli[21], che alle ascendenze risorgimentali e mazziniane del suo ambiente familiare aveva saputo unire anche la fertile lezione ricavata dai modesti ma penetranti opuscoli di propaganda, promossi dalla «Plebe» e dal «Fascio Operaio» (e tutt'ora conservati negli archivi della Fondazione Feltrinelli di Milano, contrassegnati col timbro "Fondo Rosselli", a ricordo della provenienza di quel materiale), fino a ricollegare idealmente la formazione antifascista "Giustizia e Libertà" a quella lontana associazione socialista dell'Italia pre-unitaria, che per prima aveva voluto identificare nella stessa scelta del nome "Libertà e Giustizia", i principi fondamentali di ogni civile convivenza umana[22].

17. Filippo Turati, *La donna*, in «L'Italia», 4-5 gennaio 1886.

18. Giuseppe Mazzini, *Dei doveri dell'uomo*, in *Scritti editi e inediti*, Edizione Nazionale, vol. LXIX, (Pol. XXIV), p. 73.

19. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale*, cit., p. 461.

20. Anna Maria Mozzoni, *I socialisti e l'emancipazione della donna*, Tipografia Panizza, Alessandria, 1892, ora in A.M. Mozzoni, *La liberazione della donna*, a cura di Franca Pieroni Bortolotti, Milano, 1975, p. 206.

21. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale*, cit., p. 486.

22. Cfr. *"Libertà e Giustizia" e "Giustizia e Libertà"*, in «Quaderni di Giustizia e Libertà», n. 2, marzo, 1932.

Parte prima

I protagonisti e i principi ideali

1. Enrico Bignami e la "democrazia socialista"

Giornalismo e impegno sociale

Negli anni '60 dell'800, il clima politico-culturale lodigiano doveva avere qualcosa di singolare se, nell'arco di un decennio, proprio nella piccola città, che con la soppressione della provincia Lodi-Crema[1] aveva perso la sua autonomia, per diventare parte dell'*hinterland* milanese, era nata, dall'iniziativa di Luigi Luzzatti e di Tiziano Zalli, la prima banca popolare cooperativa italiana[2] e le tipografie cittadine erano diventate il trampolino di lancio di fermenti innovatori, addirittura rivoluzionari, attraverso due importanti testate: «Il Proletario» di Alessandro Fe e «La Plebe» di Enrico Bignami.

«Il Proletario» aveva visto la luce il 2 giugno 1860, come portavoce delle istanze più avanzate del fronte democratico. Si trattava di un momento particolarmente significativo nella vita politica locale: la compagine moderata, dopo averne sostenuto la candidatura, aveva preso apertamente le distanze da Luigi Anelli[3], il deputato lodigiano

1. Soppressa nel 1859, nonostante la vivace opposizione dei lodigiani, la provincia Lodi-Crema era confluita nella vasta provincia di Milano.

2. Sulla nascita della Banca Popolare di Lodi, si vedano: Luigi Luzzatti, *Cooperazione e credito in Italia negli ultimi trenta anni*, in «Nuova Antologia», 15 ottobre 1895, pp. 577-599; Walter Briganti, *Le origini della cooperazione in Italia*, in Fabio Fabbri (a cura di), *Il movimento cooperativo nella storia d'Italia (1854-1975)*, Feltrinelli, Milano, 1979; Ercole Ongaro, *Origini della Banca Popolare di Lodi e sua attenzione all'agricoltura lodigiana*, in Aa.Vv., *Movimento contadino e lotta politica nel Lodigiano*, Atti del Convegno, Lodi, 1980.

3. Su Luigi Anelli si veda la "voce" curata da Franco Della Peruta per il *Dizionario biografico degli italiani*, vol. III, pp. 171-173 e, dello stesso autore, *Realtà e mito nell'Italia dell'ottocento*, Angeli, Milano, 1996, pp. 120-122.

che, coerente con le posizioni repubblicane già sostenute nel '48, in seno al governo provvisorio di Milano, a fine maggio, dai banchi di palazzo Carignano, si era opposto con fermezza alla politica cavouriana e ai suoi compromessi con la monarchia.

Forse la nascita del «Proletario» in coincidenza con la rottura tra l'abate Anelli e la maggioranza moderata era stata solo "casuale"[4]. Tuttavia, con quel foglio, che fin dal primo numero aveva dichiarato di voler operare per "il sollievo dell'umanità sofferente"[5] e aveva scelto un titolo che la diceva lunga sulla sua collocazione nell'ambito dell'eterogeneo schieramento della democrazia risorgimentale, Lodi si era rivelata un centro davvero effervescente, un crogiuolo di idee progressiste, capace di controbilanciare con prontezza lo spostamento delle forze politiche cittadine su posizioni più caute, più conservatrici.

Infatti, «Il Proletario» non solo si era dichiarato pienamente solidale con Luigi Anelli, ma non aveva esitato pure a biasimare il "compassionevole spettacolo" di "docilità al potere"[6], che il Parlamento aveva dato, consentendo al presidente Lanza di togliere la parola al deputato lodigiano, risoluto nel difendere i diritti nazionali, conculcati dalla cessione di Nizza e della Savoia ai francesi. Il foglio di Fe era stato esplicito in proposito. La giunta comunale, facendosi portavoce della volontà della maggioranza moderata, si era apertamente dissociata dalle iniziative del suo deputato e dalle opinioni da lui espresse nell'assise torinese. Tuttavia, doveva essere chiaro che non tutta Lodi, ma solo "gli uomini di mala fede"[7] – come venivano qualificati – avevano osato non riconoscersi in chi si era posto risolutamente all'opposizione, per salvaguardare la libertà nazionale da una politica di sudditanza alla Francia e agli interessi monarchici. Insomma, l'abate Anelli, anche in quella circostanza, come già nel '48, si era rivelato "unico per fede, onestà incontaminata e senno antiveggente in quel gregge di servi"[8], proprio secondo il giudizio formulato da Mazzini nei confronti del lodigiano, quale membro del governo provvisorio di Milano.

4. Ercole Ongaro, *Vita politica e sociale (1860-1945)*, in *Lodi. La storia*, edita dalla Banca Popolare di Lodi, vol. I, p. 299.

5. *Programma*, in «Il Proletario», Lodi, 2 giugno 1860.

6. Alessandro Fe, *L'abate Anelli*, in «Il Proletario», Lodi, 9 giugno 1860.

7. *Ivi*.

8. Giuseppe Mazzini, *Note Autobiografiche*, ristampa della II edizione a cura di Mario Menghini (Le Monnier, Firenze, 1944), Centro Napoletano di Studi Mazziniani, Napoli, 1972, p. 392.

Certo, i redattori del «Proletario» non potevano conoscere l'elogio del loro conterraneo espresso dal genovese. Eppure, come allora Anelli aveva strappato sincere parole di lode a Mazzini per la coerenza e la saldezza dei principi, dimostrate nell'opporsi ai "servi" – Cesare Correnti *in primis* – che avevano accettato la fusione della Lombardia col Piemonte, consentendo alla monarchia di rimanere "incondizionatamente padrona"[9], così, a distanza di dodici anni da quegli avvenimenti quarantotteschi, il deputato lodigiano aveva ottenuto il plauso incondizionato del «Proletario» esattamente per le stesse ragioni: la fedeltà ai valori ideali, appresi e interiorizzati attraverso la militanza attiva nelle file mazziniane. Del resto, non si rivelavano ancora una volta "servi" della corona quanti accettavano di cedere Nizza e la Savoia alla Francia in cambio del suo appoggio nella seconda guerra d'indipendenza e, soprattutto, per garantirsi il beneplacito francese all'annessione della Toscana e dell'Emilia al Piemonte?

Dunque, nonostante da Lodi fosse partito un indirizzo di piena adesione alle scelte cavouriane, in contrasto con le prese di posizione di chi era giunto in Parlamento come rappresentante del collegio elettorale lodigiano, nella cittadina lombarda era presente una componente politica, numericamente esigua, ma non per questo meno tenace e battagliera, decisa a impegnarsi, a contrastare ogni involuzione in senso conservatore della classe dirigente locale e nazionale, a dare un contributo fattivo al processo di autentico rinnovamento del paese.

Naturalmente questa vivace voce dell'opposizione, che si esprimeva attraverso «Il Proletario», era di matrice schiettamente repubblicana. I nomi di Mazzini e di Garibaldi (e i loro scritti) ricorrevano continuamente sulle colonne del foglio, e il 19 marzo, giorno del loro onomastico, la testata usciva addirittura decorata a festa! Accanto a quelli dei due grandi protagonisti del Risorgimento nazionale, si susseguivano i nomi dei più prestigiosi uomini del Partito d'azione, dell'Associazione Emancipatrice italiana di Genova, del Comitato dei provvedimenti per Roma e Venezia, da Campanella a Bertani, da Cuneo a Saffi, da Savi a Mosto, firmatari dei numerosi proclami e programmi, che il foglio si affrettava a pubblicare, fungendo da vera cassa di risonanza dei principi e degli obiettivi della democrazia risorgimentale.

Tuttavia era uno schieramento eterogeneo, composito, variegato quel fronte progressista, che negli anni '60 del secolo scorso si ri-

9. *Ivi*, p. 393.

chiamava indistintamente al mazzinianesimo e al garibaldinismo, che rivendicava il suffragio universale, la libertà di stampa e quella di associazione (gravemente compromessa dalle misure restrittive varate dal governo nella primavera del '62, dopo gli arresti di Sarnico), che conduceva una aperta lotta contro la forma istituzionale monarchica e, magari, giungeva – come il gruppo del «Proletario» nel dicembre del '64 – a proporre la candidatura-simbolo di Carlo Cattaneo alle elezioni politiche. Dunque, solo attraverso un procedimento classificatorio riduttivo si può qualificare sbrigativamente come "democratica" la battaglia giornalistica del «Proletario», perché così facendo da un lato si perdono di vista, o addirittura si annullano, le significative sfumature, le *nuances*, esistenti in un movimento, come quello della sinistra democratica di quegli anni, tutt'altro che omogeneo e monolitico; dall'altro lato si finisce per non cogliere appieno il fermento di idee e l'ampiezza del dibattito ideologico che si andava svolgendo in quel contesto socio-politico in cui, pochi anni più tardi, sarebbe nata la preziosa, fondamentale esperienza della «Plebe» di Enrico Bignami.

In effetti, per comprendere la vera valenza dell'impegno politico di Bignami (ancora pressoché misconosciuta in sede storiografica), non è sufficiente un approccio "testualista", che si esaurisca in una lettura pur attenta e approfondita sia della «Plebe», durante il lungo arco di tempo della sua esistenza dal 1868 fino al 1883, sia dei suoi scritti di propaganda socialista (rari e tutti occasionali), per procedere poi a un'analisi critica accurata del «Coenobium»[10], l'altra grande creatura del lodigiano, maturata a Lugano agli inizi del '900. È fondamentale, invece, all'approccio "testualista" tenere saldamente unito quello "contestualista", su cui, opportunamente, ha tanto insistito la cosiddetta scuola di Cambridge, soprattutto attraverso i contributi di Skinner, di Pocock, di Dunn[11].

Ecco perché riandare indietro nel tempo, recuperare il messaggio autentico del «Proletario», predecessore, o meglio, "progenitore" della «Plebe»; cercare di mettere a fuoco la temperie culturale e le forze politiche, economiche e sociali che, negli anni '60 dell'800 agivano e interagivano in quella parte dell'*hinterland* milanese "tra

10. Sull'importante rivista, fondata da Bignami a Lugano nel 1906 e durata fino al 1919, si veda Alberto Cavaglion, *Coenobium (1906-1919). Un'antologia*, Edizioni Alice, Comano (Svizzera), 1992.

11. Sull'argomento si veda Angelo D'Orsi, *Guida alla storia del pensiero politico*, La Nuova Italia, Firenze, 1995, pp. 210-222.

le più ricche economicamente di tutta la Valle Padana"[12], non costituisce una digressione superflua, ma rappresenta, piuttosto, un'operazione preliminare indispensabile. Certo, sarebbe discutibile, sul piano metodologico, pretendere di legare, in un rapporto di causa ed effetto, la concezione socialista di Bignami e della «Plebe» alla particolare congiuntura storica, all'*humus* nel quale si è formata e sviluppata (e sul quale, a sua volta, ha lasciato un segno indelebile). Tuttavia, proprio in quell'*humus* è possibile trovare una prima spiegazione dell'agire di Bignami, del suo collocarsi coraggiosamente alla sinistra di Mazzini, subito dopo la crisi di Mentana e rinvenire le premesse ideali e pratiche, che hanno consentito e favorito la sua grande iniziativa culturale e politica.

Enrico Bignami non aveva ancora sedici anni (era nato a Lodi il 3 dicembre 1844), quando «Il Proletario» aveva iniziato le pubblicazioni: troppo giovane, quindi, per collaborare attivamente alla stesura del foglio e, soprattutto, per poter incidere sul suo impianto ideologico. E anche negli anni successivi (la testata avrebbe chiuso i battenti nel febbraio 1865) il suo nome non compare mai a firma di articoli o contributi. Ma certamente all'interno del gruppo che faceva capo al «Proletario» si era "fatto le ossa" come giornalista politico e organizzatore di cultura, tanto che, per dare alle stampe il manifesto programmatico della «Plebe» avrebbe scelto proprio il 2 giugno: nel medesimo giorno, otto anni addietro, aveva fatto il suo ingresso sulla scena politica lodigiana il giornale "popolare"[13] di Alessandro Fe. È una coincidenza, a mio avviso, che non può considerarsi casuale, ma che mirava a sottolineare una continuità ideale, quasi a riprendere il filo di un discorso interrotto, a recuperare una voce che, pur potendo fruire di un bacino d'utenza di dimensioni modeste, non si era esaurita in una opposizione vivace, ma sterile. Al contrario, aveva saputo gettare a germogliare germi forieri di ulteriori sviluppi, perché, per un intero quinquennio, non aveva mai smentito "l'indole sua *arditamente* democratica"[14].

In questi termini si era espresso Osvaldo Gnocchi-Viani quando, nel luglio del 1862, come segretario del circolo democratico degli

12. Ercole Ongaro, *Origini delle Camere del lavoro nel lodigiano*, in «Archivio Storico Lodigiano», 1981, p. 143.

13. «Il Proletario» si qualificava nel sottotitolo come "giornale popolare".

14. Si veda la lettera firmata da Osvaldo Gnocchi-Viani, che a nome del Circolo democratico degli studenti di Pavia e dell'Associazione Emancipatrice italiana, di cui era segretario, promette appoggio al foglio lodigiano, in «Il Proletario», 5 luglio 1862.

studenti di Pavia, aderente all'Associazione Emancipatrice Italiana, aveva voluto far giungere al foglio di Fe, esempio genuino di "libera stampa"[15], una nota di plauso e di incoraggiamento, a testimoniare la solidarietà sua e dei sodalizi di cui faceva parte. Si trattava di un messaggio scarno, ma eloquente, che coglieva nel segno, che riusciva a dare una connotazione più precisa, più puntuale alla battaglia giornalistica della testata lodigiana, perché poneva in luce il suo timbro particolare in quella sorta di "scala musicale" rappresentata dalla generica pubblicistica democratico-risorgimentale, dove ai toni bassi e medi dei progressisti cauti, prudenti o disposti a innovazioni lente e graduali (attuate, magari, tramite casa Savoia, nel convincimento di poter democratizzare la monarchia), si univa il tono alto, "ardito", di chi non rinunciava a perseguire un rinnovamento profondo, sostanziale dell'assetto politico-sociale del paese.

Del resto, basta leggere con attenzione il lungo articolo di fondo, pubblicato sul «Proletario» nel 1864 (mentre il governo Minghetti si apprestava a sottoscrivere la Convenzione di settembre, destinata a suscitare grande sdegno tra le file mazziniane e garibaldine), per rendersi conto dello spessore, dell'ampiezza degli interessi del foglio e dell'autentica dimensione sociale delle sue rivendicazioni. Il processo di unificazione del paese non era ancora giunto a compimento. Anzi: gli accordi con la Francia, stipulati in quell'estate del '64, ponevano un'ipoteca pesante sulla soluzione della questione romana. Eppure, il foglio lodigiano dimostrava una latitudine di prospettive sorprendente, perché, anche in una simile congiuntura, trovava la volontà e l'energia per affrontare tematiche di più vasto respiro, che chiamavano in causa il "principio di proprietà" e "l'organizzazione del lavoro"[16].

Il proletarismo: questo il titolo dell'interessante e coraggioso intervento, nel quale il problema del quarto stato e della sua miseria costituisce il fulcro attorno a cui si snoda la riflessione dell'anonimo articolista, che giunge a legare tale "piaga profonda", in uno stretto rapporto di causa ed effetto, all'"egoismo" di chi vuol far rimanere "tante migliaia di esseri umani [...] assolutamente stranieri alla macchina sociale, se non in quanto ne sia indispensabile il concorso a produrre per classi privilegiate". Naturalmente, in quest'ottica, la frattura che viene a crearsi tra i proletari (detentori della forza-lavoro) e i capitalisti (proprietari dei mezzi di produzione) appare insa-

15. *Il proletarismo*, in «Il Proletario», Lodi, 10 settembre 1864.
16. *Ivi*.

nabile e il ricorso alla "carità pubblica" per "lenire illusoriamente le sofferenze" dei ceti diseredati e sfruttati, viene bollata come un palliativo, inutile e dannoso, perché, "togliendo al proletariato la responsabilità, che proviene dalla sua emancipazione, lo spoglia d'ogni principio di dignità e di virtù [...], perpetuando miseria e pervertimento"[17].

Dunque, il macroscopico problema del "proletarismo" (come viene definito), paragonato a "un nodo gordiano", secondo la logica stringente del foglio, va sciolto "a guisa del nodo gordiano"[18]: cioè con quel taglio netto, con quella drastica rottura col passato, da attuare solo attraverso la carica eversiva di una autentica rivoluzione sociale, portata a compimento dagli stessi proletari. Anche per quanto concerne i mezzi, la tattica, per raggiungere questo obiettivo, il giornale di Fe ha una risposta chiara ed esauriente, perché indica nell'"organizzazione del lavoro", vero "spavento dei capitalisti", lo strumento che consentirà alle "masse dei proletari, erranti sulla terra, a cui di questa sono interdetti i frutti dal loro sudore prodotti", di realizzare "per sé stesse quel diritto, che la natura compartì a tutti – il diritto di mangiare, almeno"[19].

Ce n'è abbastanza – mi pare – per mettere a fuoco tutta la distanza che, già nel 1864, separava l'impianto della testata lodigiana da Mazzini e per cogliere gli elementi di indiscutibile originalità racchiusi nel programma di questo singolare settimanale lombardo. D'altronde, è chiaro che il foglio, pur richiamandosi costantemente all'Apostolo, si muove su una linea socialmente più avanzata, non tanto perché insiste sull'idea della doppia rivoluzione, politica e sociale, già presente nei primi scritti mazziniani (e su cui avevano posto l'accento, con vigore, Ferrari e Pisacane), quanto, piuttosto, perché il processo di emancipazione del quarto stato non viene affatto legato all'impostazione solidaristica cara a Mazzini, ma si salda, invece, a una prospettiva di schietta marca socialista.

Infatti, se «Il Proletario» nel 1864 guardava con fiducia alla "organizzazione del lavoro", non lo faceva certo con le intenzioni e lo spirito che avevano animato il genovese, quando, nel 1842, sull'«Apostolato Popolare» aveva sostenuto la "necessità dell'ordinamento speciale degli operai"[20], affinché le aspirazioni degli strati

17. *Ivi*.
18. *Ivi*.
19. *Ivi*.
20. Giuseppe Mazzini, *Ordinamento speciale degli operai* (1842), in *Scritti politici* a cura di Terenzio Grandi e Augusto Comba, Utet, Torino, 1972, pp. 545-553.

più umili della società civile non rimanessero deluse da una rivoluzione meramente politica, condotta dai soli ceti borghesi, a loro esclusivo beneficio, ma le classi potessero operare insieme per costruire un domani migliore per tutti. Il gruppo raccolto attorno alla testata di Fe individuava nell'unione delle forze lavoratrici il vero strumento di lotta non solo contro il capitale ma soprattutto contro quel "principio di proprietà", che concentrando beni e ricchezze "in poche mani", rappresentava la *causa causarum* del triste fenomeno del "proletarismo"[21].

Insomma, la grande Associazione Internazionale dei Lavoratori non si era ancora costituita (sarebbe nata a Londra il 28 di quello stesso mese), ma lo *staff* del «Proletario» già tendeva a dare al movimento operaio quell'orientamento socialista che avrebbe caratterizzato l'internazionalismo, ritenendo che "l'arduo problema" del riscatto delle masse diseredate dalle condizioni di indigenza in cui si trovavano a vivere potesse essere risolto solo "dalla miseria stessa"[22], come il foglio ci teneva a precisare, escludendo quell'azione congiunta tra il proletariato e la borghesia, che lo stesso Mazzini continuava ad auspicare. Del resto, se la soluzione della questione sociale, cioè l'emancipazione di ogni singolo proletario, "spoglio di proprietà, nudo sulla terra che dovrebbe esser di tutti"[23] – secondo il convincimento del giornale – non poteva lasciare immutata la distribuzione delle ricchezze, era impensabile poter contare sull'appoggio di quanti da una regolamentazione del diritto di proprietà avrebbero ricavato solamente svantaggi.

Che si trattasse di una posizione decisamente avanzata, quasi un'alternativa di sinistra al mazzinianesimo, lo dimostra molto bene il confronto con alcune testate coeve, appartenenti alla medesima area democratica. «Il Progresso», per esempio, il quotidiano fiorentino diretto da Antonio Martinati[24], il 15 settembre 1864, con accenti

21. *Il proletarismo*, in «Il Proletario», cit.

22. *Ivi*.

23. *Ivi*.

24. Antonio Martinati, professore di lettere di origini venete emigrato in Toscana, si era distinto per l'impegno in favore dell'associazionismo operaio. Rappresentante, insieme a Giuseppe Dolfi e a Nicolò Lo Savio, della Fratellanza artigiana al Congresso di Parma del 1863, nell'anno successivo era stato direttore del «Progresso», il foglio fondato a Firenze dopo la crisi che aveva colpito «La Nuova Europa», costringendola a cessare le pubblicazioni nell'ottobre del '63. Nel 1870 aveva svolto un ruolo di primo piano ai fini della formazione della Società democratica internazionale e nel 1872 aveva contribuito a dar vita al "Fascio operaio", la prima organizzazione operaia socialista di Firenze. Su Martinati e la sua milizia democrati-

vibranti di carica patriottica, che tradivano una viva preoccupazione per le sorti del paese, ma non altrettanta considerazione per le proteste dei lavoratori e per i loro scioperi, esortava gli operai affinché "invece di dichiarare guerra al capitale" cercassero "di giungere ad un accordo" per amore della "sventurata Patria e dell'umanità"[25]. Martinati era un mazziniano particolarmente sensibile ai problemi delle classi operaie, tanto che insieme a Luigi Castellazzo, a Nicolò Lo Savio e al gruppo della "Nuova Europa", di cui era stato direttore, avrebbe svolto un ruolo importante nella "diffusione delle prime idee socialiste a Firenze"[26]. Ciò nonostante, per lui non solo la questione politica rimaneva decisamente prioritaria rispetto alla questione sociale, ma dalla sua visuale restava esclusa ogni prospettiva di risolvere i problemi delle masse lavoratrici attraverso una loro contrapposizione con le forze del capitale: una volta ancora in sintonia con l'insegnamento più genuino di Mazzini.

L'anno successivo, nel '65, quando in agosto, sempre a Firenze, Lo Savio darà vita al «Proletario»[27], giornale "economico, socialista per la democrazia operaia" (come si qualificava nel sottotitolo),

co-socialista, si veda soprattutto Elio Conti, *Le origini del socialismo a Firenze (1860-1880)*, Rinascita, Roma, 1950, ma anche Franco Della Peruta, *I democratici e la rivoluzione italiana. Dibattiti ideali e contrasti politici all'indomani del 1848*, Feltrinelli, Milano, 1958.

25. Cfr. «Il Progresso», Firenze, 15 settembre 1864. Anche «La Nuova Europa» prima di chiudere i battenti aveva condannato gli scioperi, ritenendoli controproducenti e dannosi per gli operai. I rapporti di polizia di quel periodo non mancavano di segnalare la convergenza tra la posizione dei conservatori e quella dei democratici nei confronti degli scioperi che, proprio nel corso del '64, avevano registrato un sensibile incremento per l'introduzione della nuova legge sul dazio di consumo. Cfr. Elio Conti, *Le origini del socialismo a Firenze*, cit., pp. 42-43.

26. Elio Conti, *Le origini del socialismo a Firenze*, cit., p. 52.

27. «Il Proletario» di Lo Savio esce per la prima volta a Firenze il 20 agosto 1865. Sulla testata il motto: "Che cosa è il capitale? Tutto. Che cosa è il lavoro? Niente. Che cosa sarà il capitale? Niente. Che cosa sarà il lavoro? Tutto" a rivelare il carattere eminentemente economico del foglio. La sua vita sarà breve e costellata da persecuzioni e sequestri. Cesserà le pubblicazioni il 7 gennaio 1866. Su questo interessante foglio e sul suo direttore si vedano: *Bibliografia del socialismo e del movimento operaio*, Esmoi, Roma-Torino, 1956, vol. I, p. 712; la "voce" Lo Savio curata da Enzo Santarelli per il *Dizionario del movimento operaio*, a cura di Franco Andreucci e Tommaso Detti, Editori Riuniti, Roma, 1976; Anna Maria Ugolini, *Nicolò Lo Savio e la sua collaborazione al "Dovere"*, in "Movimento operaio e contadino in Liguria", settembre-dicembre 1957; Nello Rosselli, *Mazzini e Bakunin. Dodici anni di movimento operaio (1860-1872)*, Einaudi, Torino, 1967; Richard Hostetter, *Le origini del socialismo italiano*, Feltrinelli, Milano, 1964; Elio Conti, *Le origini del socialismo a Firenze*, cit.

qualcosa sarà cambiato. Il problema economico acquisirà una sua autonomia rispetto alla questione politica alla quale, secondo Lo Savio, non poteva né doveva essere subordinato e la classe operaia emergerà, fin dal primo numero del foglio, come una "classe sociale distinta dalle altre classi", che non deve "nutrire speranze che altri vengano in soccorso alle [sue] sofferenze", ma deve provvedere da se stessa al proprio "benessere"[28].

Ma come, con quali mezzi il proletariato avrebbe potuto raggiungere questo obiettivo? Con l'"organizzazione del lavoro"[29], è la risposta di Lo Savio al quesito: un'organizzazione del lavoro che, però, non comporta affatto una concezione classista del socialismo, ma nella quale continua a riecheggiare, accanto all'insegnamento del pensiero inglese di Owen, quello di Mazzini, che nei *Doveri dell'uomo* aveva indicato nelle associazioni, nel cooperativismo, il vero "segreto" dell'emancipazione dell'operaio dal "giogo del salario"[30].

L'organizzazione del lavoro auspicata da Lo Savio si sarebbe dovuta realizzare mediante le società cooperative di consumo, di credito e di produzione: le sole, a suo avviso, in grado di riunire nelle stesse mani capitale, lavoro e intelligenza: esattamente le "tre classi" che, secondo Mazzini, formavano "economicamente la società – *capitalisti*, cioè detentori dei mezzi [...] del lavoro, terre, fattorie [...], materie prime – *intraprenditori* [...] che rappresentano o dovrebbero rappresentare l'intelletto – e *operai* che rappresentano il lavoro manuale"[31]. Dunque, il «Proletario» di Firenze, ritenuto, per altro, "il primo giornale socialista uscito in Italia insieme a "Libertà e lavoro" di Napoli"[32], se anche aveva accolto e rielaborato alcune tematiche economiche di derivazione proudhoniana, continuava a muoversi sulle orme dell'insegnamento di Mazzini, perché il socialismo di Lo Savio non solo rispettava il principio della proprietà privata, ma rimaneva anche una concezione sostanzialmente anticlassista.

28. *Alla democrazia operaia*, in «Il Proletario», Firenze, 20 agosto 1865.

29. Già a partire dai primi numeri, il foglio di Lo Savio dedica numerosi articoli al problema dell'organizzazione del lavoro, individuando nella struttura cooperativistica (cooperative di produzione, di consumo, di credito) la fase più matura e più evoluta dell'organizzazione stessa.

30. Giuseppe Mazzini, *Dei doveri dell'uomo*, in *Scritti politici*, cit., p. 930 e p. 922.

31. *Ivi*, p. 921 (il corsivo è nel testo). Come le precedenti, anche questa citazione è tratta dal cap. XI dello scritto mazziniano, dedicato alla questione economica e pubblicato sull'«Unità Italiana» il 6 giugno 1860.

32. Cfr. *Bibliografia del socialismo e del movimento operaio. Periodici*, cit., p. 712.

La musica che, nello stesso arco di tempo, si levava dalle file democratiche lombarde e, soprattutto, dal gruppo che faceva capo al foglio lodigiano di Alessandro Fe era decisamente diversa. Nel piccolo centro della provincia milanese, forse il proverbiale "buon senso lombardo" (come lo avrebbe definito Arcangelo Ghisleri[33]), unito alla particolare collocazione geografica della cittadina, situata proprio al centro di quell'area ove il progresso di industrializzazione, pur agli esordi, era più sviluppato che altrove e le sue contraddizioni, le sue ripercussioni sull'assetto dei rapporti sociali più facilmente percepibili, aveva contribuito a plasmare nei democratici progressisti, attenti alla dinamica della società, una mentalità nuova, a far nascere in loro una sorta di diffidenza, di scetticismo nei confronti della possibilità di realizzare un'intesa programmatica e operativa tra due classi, rese sempre più ostili e lontane l'una dall'altra, da esigenze diverse e da aspettative contrastanti.

Così, a Lodi, già agli inizi degli anni '60, nell'*entourage* del «Proletario», i confini del mazzinianesimo ortodosso, magari inconsapevolmente, erano stati superati: si cominciava a parlare di socialismo; si indicava nell'ineguaglianza, che concentra "fondi e capitali in poche mani"[34], il vero bersaglio da colpire; si auspicava una trasformazione politico-istituzionale del paese, come premessa essenziale per poter agire sul diritto di proprietà e per poter procedere a quella organizzazione del lavoro che, vigente la monarchia, avrebbe trovato ostacoli "pressoché insormontabili"[35].

Di conseguenza, tra il repubblicanesimo e il socialismo veniva a instaurarsi un nesso strettissimo e la rivoluzione, invocata e preparata attraverso un'opera di sensibilizzazione degli strati popolari (veri destinatari del messaggio giornalistico del «Proletario»), avrebbe dovuto assolvere una duplice funzione, realizzando un nuovo sistema politico e dando vita, contemporaneamente, a un nuovo assetto economico-sociale. Del resto, gli evidenti richiami giusnaturalistici presenti nelle argomentazioni del foglio lodigiano, specie là dove si fa riferimento alla natura che "compartì a tutti il diritto di mangiare, almeno", o alla terra "che dovrebbe essere di tutti"[36], non lasciano adito a dubbi: nella società *de jure condendo*, insieme alla monar-

33. Arcangelo Ghisleri, *Carlo Cattaneo. Cenni di Jessie White Mario*, Tipografia Ronzi e Signori, Cremona, 1877, pp. XIV-XV.

34. *Il Proletarismo*, in «Il Proletario», cit.

35. *Ivi*.

36. *Ivi*.

chia, erano destinate a scomparire o, per lo meno, a subire sostanziali trasformazioni, anche le strutture giuridico-economiche dell'ordine sociale vigente.

Naturalmente, in questa concezione, dove l'esigenza di far fronte alle istanze popolari balza in primo piano rispetto alle motivazioni politiche (il titolo stesso della testata ne è una riprova) è possibile scorgere l'influenza delle tesi ferrariane, soprattutto del Ferrari della *Federazione repubblicana* e della *Filosofia della rivoluzione*. Ma nell'orientamento ideologico del foglio rivivono pure alcune idee-forza del pensiero pisacaniano. In realtà, non si può dimenticare che, quando era iniziata l'esperienza giornalistica del «Proletario», erano ancora freschi di stampa i *Saggi storici-politici-militari sull'Italia*, pubblicati postumi tra il 1858 e il 1860 e alla conoscenza dell'eroe caduto a Sanza, proprio in quei primi anni '60, contribuivano anche gli articoli a lui dedicati dal «Popolo d'Italia», il giornale napoletano di Bertani, Saffi e De Boni. In particolare, nel settimanale lombardo è evidente una certa consonanza con quei passi del *Saggio su la rivoluzione*, in cui lo sfortunato protagonista della spedizione di Sapri indica nel diritto di proprietà e nel governo le "terribili sorgenti di male", i veri "ostacoli all'umana felicità"[37].

Tuttavia, se nel mettere a fuoco il credo politico-sociale della testata di Fe, non si può prescindere dall'influenza dei due pensatori italiani, collocatisi alla sinistra di Mazzini già all'indomani del '48, non è possibile neppure non scorgere nelle tematiche affrontate dal gruppo lodigiano un'altra ascendenza, di matrice diversa, che chiama in causa la cultura politica francese del XIX secolo e, soprattutto, le tesi sostenute da Louis Blanc nell'*Organisation du travail*[38]: un'opera la cui conoscenza, grazie all'enorme successo editoriale ottenuto, si era diffusa in tutta Europa, giungendo fin nel piccolo, ma vivace, centro lombardo. Ne è una riprova eloquente l'esplicito ap-

37. Carlo Pisacane, *Saggio su la rivoluzione*, a cura di Giaime Pintor, Einaudi, Torino, 1956, p. 116.

38. Lo scritto di Blanc, pubblicato nell'agosto del 1840, aveva ottenuto un immediato successo, legato in buona parte al fatto che era apparso proprio mentre a Parigi erano in corso vaste agitazioni operaie. Questa imprevista fortuna aveva spinto Blanc ad ampliare lo scritto e a pubblicare, a fine settembre, la prima edizione del *pamphlet*, destinato a suscitare vasta eco in tutta Europa. Sull'argomento si veda Fabrizio Bracco, *Louis Blanc dalla democrazia politica alla democrazia sociale*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 1983, p. 63; Salvo Mastellone, *Storia della democrazia in Europa da Montesquieu a Kelsen*, Utet, Torino, 1986, p. 95; Bruno Bongiovanni, *Il pensiero socialista nel secolo XIX*, Utet, Torino, 1987, p. 63.

pello del «Proletario» a organizzare le forze del lavoro come condizione essenziale per sopprimere la miseria e restituire a ogni lavoratore la propria dignità (esattamente secondo l'insegnamento di Blanc). Ma anche nel rapporto che il foglio instaura tra l'auspicata organizzazione del lavoro o, piuttosto, tra la possibilità effettiva di realizzarla e le istituzioni politiche, trasformate in senso repubblicano e democratico, si riflette la dottrina del socialista d'Oltralpe. Infatti, come per Blanc, anche per il nucleo lombardo la lotta politica diventa funzionale al raggiungimento di concrete conquiste sociali, capaci di risolvere il problema dell'indigenza del proletariato, garantendo a tutti quel diritto di proprietà, che lo stesso Blanc aveva rivendicato in un'altra sua opera importante, *Le socialisme. Droit au travail*, data alle stampe nell'agitato 1848.

Che le forze "arditamente"[39] democratiche, presenti a Lodi negli anni '60, risentissero della lezione del socialista francese, lo testimonia anche Luigi Luzzatti, artefice, insieme a Tiziano Zalli, di quel *meeting* cooperativistico, svoltosi nella cittadina lombarda nella primavera del 1864, dal quale era nata la Banca Popolare di Lodi. Ebbene, in quell'occasione, tra i presenti non era mancato un certo dissenso, una "qualche lieve opposizione di un socialismo senza colore, indeterminato, che assumeva le forme vaporose di Louis Blanc", come avrebbe ricordato Luzzatti alcuni anni più tardi[40]. E proprio la replica da parte dell'insigne economista, costretto a ricorrere a un'immagine suggestiva per giustificare la disuguaglianza sociale e quanti dalla ripartizione delle ricchezze erano stati avvantaggiati, pur senza esserne colpevoli, come – a suo dire – "non avevano colpa alcuna le alte cime delle montagne se salutavano il sole prima delle valli"[41], diventa particolarmente eloquente, perché conferma la presenza nell'ambiente lodigiano di un vivo anelito alla giustizia sociale, di una ferma condanna nei confronti dell'iniqua spartizione della ricchezza: insomma, di una voce che, in quei primi anni '60, già "osa[va] accennare al socialismo", per dirla sempre con Luzzatti[42].

39. "Arditamente democratica" viene definita "l'indole" del "Proletario" da Osvaldo Gnocchi-Viani, in una lettera da lui inviata al giornale lodigiano come segretario del Circolo democratico degli studenti di Pavia e della Società Emancipatrice di Genova, per garantire alla testata di Fe l'appoggio suo e delle associazioni che rappresentava. Cfr. «Il Proletario», Lodi, 5 luglio 1862.

40. Luigi Luzzatti, *Cooperazione e credito in Italia negli ultimi trenta anni*, in «Nuova Antologia», cit., p. 578.

41. *Ivi*.

42. *Ivi*.

Certo, Louis Blanc, al quale i neofiti socialisti lodigiani guardavano come a un punto di riferimento, non subordinava affatto la rivoluzione sociale a un atto di rottura violento, convinto che la lotta politica tesa alla conquista del suffragio universale e della democrazia sarebbe bastata a trasformare lo Stato borghese in uno "Stato di lavoratori e per i lavoratori"[43], fino a tradurre in realtà operante quella formula "da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni"[44], che verrà ribadita così spesso anche dalle colonne della «Plebe» nei decenni successivi. Invece, per il gruppo del «Proletario», e in seguito per quello raccolto attorno a Bignami e al suo foglio, la rivoluzione sarebbe rimasta – almeno fino al 1877[45] –, un traguardo irrinunciabile, cioè il momento catastrofico chiamato a porre fine a un sistema politico, economico e sociale inaccettabile e a costruire, nel contempo, un ordine nuovo, all'insegna della giustizia, della libertà, della moralità. Perché, all'insegnamento di Blanc e a un certo influsso delle dottrine di Ferrari e di Pisacane, il singolare nucleo progressista lodigiano non avrebbe rinunciato a unire, in un *cocktail* originale e *sui generis*, la lezione più genuina di Mazzini, ponendo le premesse teoriche per un'opzione socialista, che non avrebbe comportato mai una drastica rottura con la tradizione democratico-risorgimentale, per rappresentare, piuttosto, una scelta di continuità-evoluzione-sviluppo.

43. Silvia Rota Ghibaudi, *Il socialismo utopistico*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di Luigi Firpo, Utet, Torino, 1972, vol. V, p. 180.

44. La formula, di derivazione sansimoniana, ma rielaborata e corretta da Pierre Leroux, era stata accolta e ribadita con insistenza anche da Louis Blanc e aveva avuto largo seguito tra i socialisti francesi dell'800. Sull'argomento si veda Silvia Rota Ghibaudi, *Il socialismo utopistico*, cit. p. 173 e p. 180 e Bruno Bongiovanni, *Il pensiero socialista nel secolo XIX*, cit., p. 53.

45. Nel 1877 il secondo congresso della Federazione dell'Alta Italia dell'Internazionale, a proposito dell'estremismo rivoluzionario, sosterrà che "le rivoluzioni non si improvvisano né si fanno ad ora fissa: bisogna attendere per amore o per forza" e nel frattempo è indispensabile ricorrere "ad altri mezzi" per "porgere sollievo alle classi più sofferenti" (cfr. *Secondo Congresso della Federazione dell'Alta Italia e nuclei aderenti tenuto in Milano nei giorni 17 e 18 febbraio 1877*, Bolgheroni, Milano, 1877, p. 17). Ciò non significava, però, un rifiuto pregiudiziale nei confronti dei metodi rivoluzionari, tanto che, per dissipare ogni equivoco, il circolo socialista milanese tornerà sull'argomento con un manifesto pubblicato sulla «Plebe» il 5 febbraio 1878, firmato da Gnocchi-Viani, Bignami, Gandolfi, De Franceschi e Ambrosoli, in cui si legge: "Noi non siamo né sempre pacifici, né sempre violenti: siamo colla rivoluzione sotto tutte le sue infinite forme, applicando or queste or quelle a seconda dei casi, dei luoghi, dei tempi".

Dal liberalismo al socialismo democratico

Profondo conoscitore degli scritti mazziniani, così spesso citati, anche ampiamente, nel suo giornale; sempre attento ai comunicati e ai proclami dell'Associazione Universale Repubblicana, Bignami non poteva ignorare che Mazzini aveva preso apertamente le distanze da Louis Blanc. Nel 1850, infatti, il genovese si era rifiutato di sceglierlo per rappresentare la Francia nel Comitato centrale democratico europeo, preferendogli Alexandre-Auguste Ledru-Rollin, un personaggio di minor spessore politico, ma non "compromesso" con ideologie socialiste. E due anni più tardi, con le gravi accuse formulate nel *Manifesto del comitato nazionale italiano* contro i socialisti francesi, l'Apostolo aveva inteso colpire anche il padre degli *ateliers sociaux*, la cui replica, non a caso, era stata dura e immediata (insieme a quella di Leroux, di Cabet, di Proudhon)[46].

Eppure, proprio in uno dei primi numeri della «Plebe», nata nell'estate del 1868 – sotto gli auspici di Garibaldi e di Mazzini[47] – per colmare il vuoto lasciato dal «Proletario», il gruppo di Bignami ricorreva alle parole di Blanc, poste in grande rilievo, col preciso intento di ricordare che "l'odierna legge d'equilibrio è una legge di squilibrio e di violenza"[48], e di spronare così le masse popolari verso quel "battesimo rivoluzionario", destinato a liberarle "dalla cancrena monarchica" e a sostituire alla "corruzione generale [...] la moralità, la giustizia"[49], nel solco della più pura tradizione repubbli-

46. Nel Manifesto del gennaio 1852, Mazzini aveva formulato esplicite critiche e dure accuse nei confronti dei socialisti francesi che, a suo avviso, "falsa[vano] l'idea *sociale* europea" e corrompevano la Francia con "il culto esclusivo degli interessi materiali" che li caratterizzava. Il Manifesto è in Mazzini, *Scritti editi e inediti*, Edizione Nazionale (d'ora in poi SEN), Galeati, Imola, 1906-1943, vol. XLVI, pp. 159-174 (la citazione è a p. 161).

47. Il primo numero della «Plebe», uscito a Lodi il 4 luglio 1868, riporta un messaggio di incoraggiamento e di plauso di Garibaldi a Bignami per l'impresa giornalistica che sta iniziando, e una lettera di Mazzini alla loggia Lincoln di Lodi (di cui Bignami era venerabile maestro), nella quale l'Apostolo pone in luce il "vincolo di fratellanza" e l'unità d'intenti esistente tra le sezioni dell'Alleanza Repubblicana Universale e le logge massoniche che, come quella lodigiana, miravano a "promuovere l'emancipazione morale, intellettuale, economica" del paese.

48. Si veda l'articolo di fondo, senza titolo, in «La Plebe», 25 agosto 1868, ora antologizzato con il titolo *Il battesimo rivoluzionario* in Giovanna Angelini, *La cometa rossa. Internazionalismo e Quarto Stato. Enrico Bignami e «La Plebe» (1868-1875)*, Angeli, Milano, 1994, pp. 124-125. Interessanti richiami a Blanc si trovano negli articoli *A sbalzi*, 5 dicembre 1868 e *L'album del popolo*, 21 ottobre 1869.

49. «La Plebe», 25 agosto 1868, ora in *La cometa rossa*, cit., p. 124.

cana e mazziniana. Come se ciò non bastasse a dimostrare che nel proprio credo politico trovavano posto, consapevolmente, idee-forza di svariata ascendenza, mai accolte passivamente, ma sempre filtrate attraverso una profonda riflessione e un'attenta disamina critica, per coglierne i succhi vitali, ma anche per rielaborarle e adattarle alla situazione politico-sociale italiana, nell'autunno del 1869, Bignami dava inizio, sulle colonne della «Plebe», a una serie di interessanti interventi che, sotto il titolo *Album della democrazia*[50], affrontavano direttamente il tema scottante del rapporto tra dottrine democratiche e dottrine socialiste.

L'argomento era certamente di grande rilievo nell'ambito del dibattito politico-ideologico europeo della metà dell'800. Nel settembre del 1848 l'aveva affrontato, da par suo, Alexis de Tocqueville, che la democrazia come realtà operante l'aveva conosciuta in America e, forte di questa esperienza, riteneva di aver le carte in regola per replicare a quanti guardavano al socialismo come allo "sviluppo legittimo della democrazia"[51]. "No, signori – aveva esclamato con tono perentorio di fronte all'Assemblea Costituente – la democrazia e il socialismo non sono solidali fra loro. Sono cose non solo diverse, ma contrarie"[52]. Tuttavia, l'autorevole opinione di Tocqueville, riproposta proprio negli anni '60 nell'edizione delle sue *Oeuvres complètes*[53], non aveva avuto alcun peso su Bignami che, pur attento ai fermenti ideologici provenienti dalla Francia, non riserva all'autore della *Démocratie en Amérique* neppure lo spazio di una sporadica citazione. Invece, dimostra di conoscere e di apprezzare John Stuart Mill, che a Tocqueville era stato legato da sincera amicizia e da una affinità di vedute molto profonda, ma che non coinvolgeva affatto l'atteggia-

50. La serie degli otto articoli pubblicati dalla «Plebe» col titolo *L'album della democrazia* tra il 26 ottobre e il 9 dicembre 1869 verrà poi riproposta in forma più concisa in sei "pezzi" nel luglio del 1871, a riprova della continuità ideale tra l'impegno giornalistico del gruppo di Bignami nel periodo precedente l'esperienza della Comune e quello degli anni successivi. Questa seconda serie è ora antologizzata in *La cometa rossa*, cit., pp. 83-90.

51. Alexis de Tocqueville, *Discours pronuncé à l'Assemblée constituante dans la discussion du project de constitution (12 septembre 1848) sur la question du droit au travail*, in *Oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, Michel Lévy Frères, Paris, 1864-1867, vol. IX, pp. 536-552, ora pubblicato col titolo *Discorso sul diritto al lavoro*, a cura di Alberto Burgio, Manifestolibri, Roma, 1996. La citazione è a p. 43.

52. *Ivi*, p. 45.

53. L'edizione delle *Oeuvres complètes* di Tocqueville, curata dalla vedova e da Gustave de Beaumont, era uscita a Parigi tra il 1864 e il 1866 (cfr. nota 51) e il vol. IX, contenente il discorso qui citato, nel 1866.

mento verso il socialismo, rimasto sempre sostanzialmente diverso. Proprio per questo, mentre passa sotto silenzio la lezione tocquevilliana, il lodigiano indica in Mill "uno dei più distinti economisti"[54] dell'800: perché, a differenza di Tocqueville, ha saputo guardare al socialismo senza alcuna "obiezione di principio"[55], fino a riconoscere che ormai le sollecitazioni socialiste avevano "preso irrevocabilmente posto tra i principali elementi della politica europea"[56].

Quanto a Mazzini, i suoi interventi nel dibattito europeo sulla democrazia e sul socialismo, a un'analisi superficiale, parevano collocarlo in una posizione più vicina a Tocqueville che non a Stuart Mill, soprattutto da quando, all'inizio degli anni '50, aveva preso le distanze dal socialismo francese, reo, a suo avviso, di aver "falsato [...] il grande pensiero sociale", di averne ostacolato il progresso, di aver "sviato troppi intelletti dalla questione urgente della libertà": insomma, di aver "scisso e smembrato [...] il campo della democrazia"[57]. Certo, Fourier e Proudhon, Cabet e Blanc potevano ascrivere a proprio merito l'esser riusciti, con le loro dottrine, a promuovere "un esame generale delle condizioni delle classi operaie" e a porre a nudo "le piaghe nascoste di un ordinamento fondato sulla casta e sul monopolio"[58]: Mazzini non aveva mancato di riconoscerlo. Ciò nonostante, il suo giudizio era stato di dura condanna: il socialismo francese aveva "sostituito al problema dell'umanità un problema di cucina dell'umanità", proclamando la formula "*da ciascuno secondo la sua capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni*, invece di bandire altamente ad ogni ora, *a ciascuno secondo il suo amore; a ciascuno secondo i suoi sacrificii*"[59].

Naturalmente una simile presa di posizione da parte del genovese avrebbe dovuto escludere la possibilità di militare nelle file mazzi-

54. Si veda l'articolo pubblicato su «La Plebe» il 29 giugno 1871, ora col titolo *Tra Bentham e Mazzini*, in *La cometa rossa*, cit., p. 82.

55. Nadia Urbinati, *Il liberalismo socialista nella tradizione inglese*, in Michelangelo Bovero, Virgilio Mura, Franco Sbarberi (a cura di), *I dilemmi del liberalsocialismo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1994, pp. 211-237 (la citazione è a p. 221).

56. Si veda l'articolo, senza titolo, in «La Plebe», 29 giugno 1871, p. 2, ora antologizzato col titolo *Tra Bentham e Mazzini*, in *La cometa rossa*, cit., p. 82. La citazione è attribuita dalla «Plebe» allo stesso John Stuart Mill.

57. Giuseppe Mazzini, *Condizioni e avvenire dell'Europa* (1852) in *SEN*, cit., vol. XLVI, p. 253.

58. *Ivi*, p. 252.

59. Giuseppe Mazzini, *Dovere della democrazia* (1852), in *SEN*, cit., vol. XLVI, p. 208. Il corsivo è nel testo.

niane a Bignami e ai suoi amici, che non esitavano a proclamarsi socialisti, dimostrando, oltre tutto, una spiccata simpatia per le teorie di quanti l'Apostolo, impietosamente, aveva bollato come i "settari sistematici d'una vicina contrada"[60]. Invece, per i redattori della «Plebe» tra il pensiero democratico e il pensiero socialista non esisteva affatto un *aut-aut*, tanto che nel manifesto programmatico del giornale si erano dichiarati, coraggiosamente, "repubblicani, razionalisti e socialisti", pur ponendo nel sottotitolo della testata la qualifica di "periodico democratico"[61], che le riservava, a buon diritto, un posto all'interno di quella pubblicistica di stampo mazziniano, il cui compito consisteva in un'ampia opera di sensibilizzazione, di educazione, di elevazione culturale e morale delle masse popolari: in una parola, di "apostolato", come Bignami amava definirla[62]. E non si trattava di "pressapochismo ideologico"[63], dovuto a un approccio superficiale ai testi di Mazzini e a un approfondimento carente delle dottrine in questione e dei rispettivi capisaldi. Anzi; quando il foglio si deciderà a dire la sua in merito alla concezione democratica e a quella socialista (invisa ai mazziniani ortodossi per il "culto eccessivo degli interessi materiali"[64], che la caratterizzava), si esprimerà con cognizione di causa, rivelando una conoscenza puntuale, vasta, accurata delle diverse idee politiche e delle problematiche connesse.

Il titolo stesso – *Album della democrazia* –, scelto da Bignami per quella sorta di rubrica dedicata all'argomento, sta a indicare la volontà di far luce, di chiarire, di esporre al pubblico, nero su bianco, per dissipare dubbi e malintesi, "le aspirazioni della democrazia europea"[65], attraverso una riflessione ampia, profonda, tesa a recupera-

60. Giuseppe Mazzini, *Discorsi pronunziati in due adunanze della società degli amici d'Italia* (1852), in *SEN*, cit., vol. XLVI, p. 185.

61. «La Plebe» aveva fatto il proprio ingresso sulla scena politica il 4 luglio 1868, qualificandosi nel sottotitolo come "periodico democratico", qualifica che manterrà fino alla fine del dicembre 1869. Tuttavia, già nel manifesto programmatico, apparso il 2 giugno e ampiamente ripreso nel primo numero, i redattori lodigiani si erano definiti "repubblicani, razionalisti e socialisti". Sull'argomento rinvio al mio saggio introduttivo a *La cometa rossa*, cit., p. 12.

62. Si veda, per esempio, l'articolo *Il nostro programma*, in «La Plebe», 25 dicembre 1869, ma il termine ricorre sovente nelle colonne del foglio.

63. Nunzio Dell'Erba, *Il socialismo riformista tra politica e cultura*, Angeli, Milano, 1990, p. 27.

64. Giuseppe Mazzini, *Manifesto del Comitato nazionale italiano* (30 gennaio 1852), in *SEN*, cit., vol. XLVI, p. 161.

65. *L'album della democrazia*, in «La Plebe», 26 ottobre 1869, ora in *La cometa rossa*, cit., pp. 83-84.

re la sostanza, il "contenuto" del pensiero democratico. In questa prospettiva, che intende vagliare e descrivere le idee politiche non come categorie pure, astratte, bensì inserite nella storia dell'Europa dell'800, che era il teatro dei loro incontri e dei loro scontri, per il gruppo lodigiano non solo cadono le barriere, i confini tra democrazia e socialismo, ma scompaiono anche le antitesi, addirittura si annullano le differenze programmatiche tra le due correnti di pensiero. Per Bignami, infatti, il socialismo si identifica *tout court* con il traguardo autentico della democrazia, con la grande, vera "aspirazione" in cui "si compendiano"[66] tutti i desideri, gli ideali, i propositi, le finalità dei democratici.

Da questa premessa – certamente discutibile – enunciata col piglio caparbio di chi ha operato una precisa scelta di campo e non esita a divulgare le idee in cui crede per convincere, per suscitare consensi, si dipana il lungo, articolato ragionamento della «Plebe». Tuttavia l'assunto, buttato lì come una verità inconfutabile, o almeno come l'ipotesi, per così dire, di un teorema da dimostrare, diventa anche il punto di approdo, la tesi conclusiva degli otto preziosi interventi del foglio di Bignami. Naturalmente, il problema non consiste tanto nel porre a confronto i principi-chiave delle due correnti di pensiero in questione, per individuarne le eventuali affinità o le divergenze più rilevanti. Il proposito, piuttosto, è quello di cercare di capire, o meglio, di "definire" – per dirla con le espressioni del giornale – "che cosa intenda per *socialismo* la democrazia, per vedere [...] come esso sia il perno ed in uno il risultato di tutte le libertà"[67].

Dunque, per il gruppo lodigiano, al termine socialismo non corrisponde affatto una precisa categoria, dotata di un contenuto specifico e di un significato univoco, valido per tutti. Bignami e i suoi amici ne erano pienamente consapevoli e non esitavano a dichiararlo: "tanti sono i sistemi di socialismo, quante le teste degli autori"[68]. L'importante, però, è che tutti questi sistemi, a loro avviso, differivano "nella forma, non nei principi fondamentali", nei presupposti, nei motivi ispiratori, perché l'idea socialista non aveva ancora messo capo a "una scienza costituita" o a "un'arte compiuta", ma si identificava con "il sentimento, il voto, il grido" del XIX secolo, "il

66. *Ivi*, p. 83.

67. *L'album della democrazia*, in «La Plebe», 26 ottobre 1869. Nella serie di articoli pubblicati con lo stesso titolo nell'estate del '71 (cfr. nota 51), questo passo è stato omesso.

68. *L'album della democrazia (VII)*, in «La Plebe», 7 dicembre 1869, anche nella serie del '71, in *La cometa rossa*, cit., p. 89.

frutto e la conquista di tutte le rivoluzioni; la bandiera della solidarietà umana intorno a cui si va raccogliendo da ogni parte del mondo la giovine generazione; la stella che guida i passi dell'Umanità verso l'avvenire"[69].

Insomma, al di là di una certa enfasi e di una certa retorica, tipica del linguaggio ottocentesco, è straordinaria l'assonanza tra la concezione del socialismo di Bignami, che si evince da questo breve passo del 1869, e quella che esprimerà Durkheim a fine secolo. "Il socialismo – sosterrà il sociologo francese nel 1895, nelle sue lezioni all'Università di Bordeaux – non è una scienza, una sociologia in miniatura, ma è un grido di dolore e talora di collera lanciato dagli uomini che sentono in maniera più viva la nostra malattia collettiva"[70]. In altri termini, il socialismo era sentito da Bignami alla stregua di "una grande sollecitazione al superamento degli egoismi individuali, in una lotta per il bene comune di tutti" (secondo l'esatta definizione datane da Giorgio Spini di recente)[71]. Così intesa, la concezione socialista possedeva una "carica dirompente di tensione etica"[72], ma il suo contenuto come programma economico-sociale e come disegno politico, aspettava ancora di essere meglio precisato, per passare dal piano ideale delle aspirazioni e delle grandi speranze a quello concreto, operativo di un ordinamento civile senza più antagonismi, né privilegi, né oppressioni.

Proprio perché il socialismo nel contesto europeo era ancora una "galassia variopinta"[73], in cui confluivano tante correnti di idee, prive di un punto di riferimento comune e in Italia, in particolare, un vero movimento socialista non esisteva ancora, ma all'interno dello schieramento democratico i contrasti con la nuova ideologia e con i suoi primi proseliti non erano mancati, si imponeva l'esigenza di dare il via a un processo di chiarificazione ideologica. Un'esigenza, oltre tutto, che diventava un obbligo categorico, un dovere morale per chi, come Bignami, si autodefiniva contemporaneamente democratico e socialista. Ed è in questo sforzo di riflessione, in questa discussione sui principi-base del socialismo e sul suo rapporto con la de-

69. *Ivi*, p. 84.

70. Émile Durkheim, *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saintsimonienne*, Alcan, Paris, 1928, p. 6 (traduzione italiana a cura di Filippo Barbano, Angeli, Milano, 1973). Il testo contiene le lezioni sul socialismo tenute da Durkheim all'Università di Bordeaux tra il novembre del 1895 e il maggio del 1896.

71. Giorgio Spini, *Le origini del socialismo*, Einaudi, Torino, 1992, p. 353.

72. *Ivi*, p. 354.

73. *Ivi*, p. 337.

mocrazia, che il pensiero politico-sociale del lodigiano rivela un solido, robusto spessore di conoscenze e una sua valenza originale.

Singolare, per esempio, è la ricerca delle origini, o delle scaturigini, del socialismo che per «La Plebe» non rappresenta affatto quello spettro neonato, figlio dell'800 e della rivoluzione industriale, di cui Marx ed Engels, nel *Manifesto*, avevano denunciato la presenza minacciosa in Europa. No; per il gruppo lodigiano il socialismo è molto più antico. Le sue radici affondano addirittura nell'insegnamento di Cristo: "amatevi l'un l'altro, non fate altrui ciò che non vorreste fatto a voi stessi, il primo tra voi sia il servitore di tutti gli altri"[74]. Da allora, il suo cammino è stato lungo e accidentato e nell'"Evangelio" del I secolo, nella Riforma del XVI secolo, nella filosofia del XVIII secolo[75] ha trovato preziosi momenti di fermento, di rielaborazione e di rinnovamento.

Certo, il tema non è sviscerato a fondo. Tuttavia, il richiamo al cristianesimo primitivo (quello dei primissimi secoli, non quello successivo della Chiesa gerarchizzata e istituzionalizzata) induce a ritenere che, nell'ambito del pensiero riformatore cinquecentesco, Bignami vedesse palpitare sollecitazioni socialiste negli ideali evangelici ed egualitari che avevano portato Thomas Müntzer a porsi alla guida dei contadini tedeschi in rivolta, fino a sacrificarsi a Frankenhausen, o nei principi posti alla base della loro convivenza civile dagli anabattisti[76], sensibili al fascino del comunitarismo cristiano delle origini. Quanto alla filosofia del '700, indicata, senza ulteriori precisazioni, come una tappa significativa nello sviluppo del pensiero socialista, solo la lettura accurata dell'intera testata di Bignami consente di individuare i pensatori che, nel corso del XVIII secolo, per il gruppo lodigiano, avrebbero contribuito in maggior misura a dare nuovo impulso e nuovo vigore alla mai sopita istanza di ristrutturare la società in funzione anche delle esigenze dei ceti più poveri e più numerosi e non solo degli interessi di pochi privilegiati.

I pensatori illuministi italiani (da Genovesi a Filangieri, da Romagnosi a Verri, da Beccaria a Gioia) trovano tutti uno spazio, sia pure piccolo, nelle pagine della «Plebe», a riprova che il loro insegnamento non è andato perduto. Del resto, il riformismo del secolo dei lumi, pur inadeguato a risolvere la drammatica situazione dei ceti

74. *L'Album della democrazia*, in «La Plebe», 26 ottobre 1869.

75. *Ivi*.

76. L'affinità tra i socialisti del XIX secolo e gli anabattisti è sostenuta esplicitamente dalla «Plebe» in *L'anniversario della Comune parigina*, 26 marzo 1875.

più umili della società civile, ha svolto un ruolo positivo nel sensibilizzare l'opinione pubblica nei confronti dei problemi economici e sociali. Anche l'utilitarismo settecentesco, sfrondato delle sue componenti individualistiche ed egoistiche, ha recato il suo apporto, tutt'altro che trascurabile, alla causa del quarto stato e al diffondersi dell'ideologia socialista, perché ha persuaso le forze progressiste della necessità di operare con il preciso intento di massimizzare la felicità, così da renderla accessibile al maggior numero possibile di individui, attraverso un miglioramento sostanziale del loro *modus vivendi*.

Ma è soprattutto il richiamo a alcuni pensatori stranieri del '700, dai quali «La Plebe» ricava solo significative citazioni o attinge a piene mani, riconoscendo il valore incalcolabile del loro contributo teorico, che diventa particolarmente eloquente, tanto da offrire una vera chiave di lettura del pensiero politico-sociale di Bignami. Infatti, è chiaro che anche nell'ambito delle dottrine riformiste del secolo dei lumi, il lodigiano sa operare una scelta oculata. Così, mentre a proposito del barone d'Holbach non esita a sostenere che il popolo non potrà mai trarre giovamento dalle sue "follie"[77], con Helvétius e con Mably si instaura, invece, una sorta di *idem sentire*, e i due autori diventano termini di riferimento privilegiati[78]. Naturalmente, il diverso trattamento riservato a questi illuministi trova la sua ragion d'essere in una conoscenza approfondita del loro pensiero.

D'altronde, della dottrina holbachiana Bignami poteva condividere (e, di fatto, condivideva) sia la polemica nei confronti del dispotismo e della religione, legati tra loro da un rapporto di reciproco appoggio, sia la concezione pattizia del potere, che assegnava alla società nel suo insieme il controllo sull'operato dei governanti. Tuttavia, non erano certamente congeniali alla sua *forma mentis* e non potevano trovare spazio nel suo credo politico i richiami aristocraticheggianti, presenti nell'opera di Holbach, la convinzione che l'ineguaglianza fosse una legge di natura inestinguibile, i presupposti censitari dello Stato, la sfiducia nelle masse popolari, nella plebe superstiziosa e, soprattutto, quella nota moderata, quell'invito a non ri-

77. *La maggioranza e l'istruzione*, in «La Plebe», 9 luglio 1868, ora in *La cometa rossa*, cit., p. 64.

78. Per Helvétius si veda, per tutte, la citazione, tratta da *L'esprit*, che precede l'articolo *La maggioranza e l'istruzione*, cit., e per Mably il significativo passo anteposto all'articolo *Le rivoluzioni*, pubblicato in due "pezzi", il 28 e il 29 giugno 1872, ora in *La cometa rossa*, cit., p. 148.

bellarsi, a non turbare mai l'ordine costituito, limitandosi semmai a abbandonare in silenzio la patria diventata ingiusta o tirannica, che si ricavano dalle pagine del *Système de la nature*.

Per il giovane lodigiano, così sensibile alle istanze che salivano dal basso, ben altro spessore dovevano avere un Helvétius o un Mably. Nel loro pensiero, caratterizzato da una forte dimensione egualitaria, era legittimo scorgere fermenti socialisti o protosocialisti. Proprio nella smania di ricchezza e di potere e nella presenza di quei ceti privilegiati, che rappresentavano il bersaglio prediletto della *vis* polemica del giornale lodigiano, Helvétius aveva individuato le radici del dispotismo, dell'antagonismo tra le classi, delle misere condizioni di vita della plebe, di cui Bignami si "vantava"[79] di essere parte integrante. Ce n'era abbastanza, quindi, per riconoscergli il merito di aver contribuito a convogliare l'attenzione delle forze progressiste su temi e problemi di carattere squisitamente socialista e assumere il suo *De l'ésprit* come fonte ricca di fertili insegnamenti e di citazioni eloquenti.

A sua volta, Mably non aveva forse indicato nella proprietà privata l'origine dei mali della società e nel potere politico il difensore di tale istituto e dei rapporti sociali esistenti, sensibilizzando l'opinione pubblica al problema di una più equa distribuzione delle ricchezze, che già «Il Proletario», prima della «Plebe», aveva posto al centro della propria riflessione? Dunque, anche la lezione di Mably non doveva cadere nel dimenticatoio. Proprio come quella di un altro suo conterraneo, Jean Paul Marat, che, più giovane di una generazione, era riuscito a svolgere un ruolo da protagonista nell'ambito degli avvenimenti rivoluzionari francesi, segnalandosi per la sua dedizione ai ceti più umili, al *petit peuple*, tanto da diventare un vero idolo per i sanculotti parigini e da conquistarsi quel posto d'onore nel simbolico *pantheon* dei grandi precursori del socialismo, attribuitogli dal foglio lodigiano. Fin dal 1789, infatti, la voce dell'"amico del popolo" (come «La Plebe» amava chiamarlo dal titolo del suo giornale)[80] si era levata, alta e coraggiosa, a denunciare l'egoismo

79. È l'espressione usata da Bignami fin dal primo numero del giornale, uscito il 4 luglio 1868, nell'articolo ora antologizzato col titolo *Popolo e plebe* in *La cometa rossa*, cit., p. 197.

80. Cfr. *Marat l'amico del popolo*, in «La Plebe», 12 settembre 1868, ma si veda anche la citazione anteposta agli articoli di fondo dell'1 e dell'8 agosto 1868. Sul concetto di "popolo" in Marat, così simile a quello della «Plebe», si veda Franco Barcia, *Il discorso politico in Jean-Paul Marat*, in Eluggero Pii (a cura di), *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa (XVII-XIX secolo)*, Olschki, Firenze, 1992, pp. 233-248.

del terzo stato, che si serviva della carica rivoluzionaria delle masse popolari per porre su basi sicure il proprio predominio di classe.

Ecco perché, per Bignami, l'impegno di Marat non poteva essere dimenticato. Ricordarlo ai lettori non significava certo rivalutare (e magari riproporre) la strategia giacobina e la scelta del "terrore", di cui Marat, con Robespierre, era stato sostenitore e artefice. Anzi; se la testata lombarda giungeva a giustificare le misure spietate adottate in Francia nel biennio 1792-94 come una dura ma inevitabile reazione, o addirittura come un rimedio estremo, si augurava, però, che la libertà potesse "risplendere da un capo all'altro d'Europa", senza attraversare un'altra volta "una crisi così terribile"[81]. Dunque, in Marat «La Plebe» non apprezzava affatto il giacobino, bensì il giornalista instancabile, capace di denunciare con toccante realismo le condizioni sociali dei suoi tempi e le sofferenze di quanti continuavano a sopportare "le catene della schiavitù" (per riprendere l'eloquente titolo di un suo saggio del 1774[82]). Insomma, nell'immaginario dei redattori lodigiani Marat era veramente "l'uomo dell'abisso", destinato a "rinasce[re] ovunque è la miseria con i suoi orrori"[83], proprio come aveva scritto di lui Victor Hugo, un altro autore caro a Bignami per quel forte sentimento di giustizia che permea la sua produzione letteraria, trasformandola in una "vera elegia delle classi sociali diseredate", come precisava «La Plebe» nella primavera del '69, pubblicando un brano tratto da *L'homme qui rit*[84].

Ma vi è di più. I principi egualitari che riecheggiavano nel pensiero politico di Helvétius, di Mably e di Marat ricalcavano una comune matrice ideale che per «La Plebe» era fondamentale recuperare: la matrice roussoiana. Certo, l'atteggiamento di Rousseau verso l'illuminismo era ben diverso da quello di Bignami e del gruppo lodigiano. Il pensiero del ginevrino aveva segnato una rottura piena e definitiva con la tradizione culturale e politica del suo secolo, da lui ritenuto il secolo della diseguaglianza artificiale, del razionalismo freddo e senza anima degli Enciclopedisti, delle "degenerazioni materialistiche"[85], della critica disgregatrice, in cui la libertà naturale e

81. *Marat l'amico del popolo*, cit.

82. Sull'argomento: Luciano Guerci, *Marat prima della rivoluzione: Le catene della schiavitù*, in «Rivista storica italiana», XCI, 1979, pp. 434-469.

83. La citazione di Victor Hugo è in Giorgio Spini, *Le origini del socialismo*, cit., p. 227.

84. *Il Popolo*, in «La Plebe», 3 giugno 1869.

85. Gioele Solari, *Natura e società nel Rousseau*, in *La filosofia politica*, Laterza, Bari, 1974, vol. I, p. 357.

morale dell'uomo e le stesse sorti dell'umanità finivano compromesse. Per «La Plebe», invece, l'apporto della filosofia illuminista resterà sempre fondamentale, sia perché, grazie allo spirito critico-razionalistico[86], che la caratterizzava, aveva svolto un'opera benemerita di corrosione e di demolizione dell'*ancien regime*, sia, soprattutto, perché, pur rimanendo nell'alveo della corrente liberale, il pensiero riformatore settecentesco aveva saputo riconoscere la netta preminenza della società rispetto allo Stato, innestando così sul tronco stesso del liberalismo il ramo nuovo del pensiero socialista, destinato a svilupparsi e a fruttificare nel secolo successivo.

Tuttavia, al di là di queste pur notevoli divergenze che lo separavano da Rousseau nel valutare l'illuminismo, Bignami sosteneva che bisognava rendere atto all'autore del *Contract social* di aver indicato nel binomio libertà-uguaglianza la condizione di esistenza naturale dell'uomo da recuperare *in toto.* Non a caso, il suo pensiero aveva avuto un'"importanza maieutica [...] diretta sulla nascita del socialismo"[87], come è stato opportunamente rilevato. La stessa esperienza della testata lodigiana ne è una conferma. Molti, infatti, sono gli articoli della «Plebe» che rivelano una profonda conoscenza delle tematiche roussoiane e un vivo apprezzamento per alcuni punti-forza del pensiero politico del ginevrino, e in particolare per la critica della società civile che emerge dal *Discours sur l'inégalité.* Bignami la ricorda ai lettori del suo giornale nell'estate del '68, scatenando le ire delle forze dell'ordine e il sesto sequestro del foglio, e non esita a riproporla l'anno successivo, dopo l'assoluzione dall'accusa di aver inteso provocare "all'odio tra le varie classi sociali"[88].

Dunque, l'analisi-denuncia di Rousseau trova il suo pieno consenso. Che la società civile sia nata dalla divisione del lavoro e dallo sviluppo della proprietà privata, fino a mettere capo a "due grandi categorie di abienti e non abienti, che in progresso di tempo si chiamarono possidenti e proletari" – come precisa sulla «Plebe»[89] – gli pare una tesi convincente. Del resto, se le conclusioni cui era approdata la riflessione roussoiana potevano apparire stravaganti o addirittura paradossali ai *philosophes* del '700, che anche nella "declina-

86. Non a caso i redattori della «Plebe» si erano qualificati oltre che "socialisti" e "repubblicani" anche "razionalisti".

87. Giorgio Spini, *Le origini del socialismo*, cit., p. 181.

88. Si veda l'articolo *I proletari*, in «La Plebe», 19 settembre 1968, ora in *La cometa rossa*, cit., pp. 125-126 e il verbale del sequestro in «La Plebe», 22 settembre 1868. Il pezzo fu ripubblicato l'11 maggio del 1869.

89. *I proletari*, cit.

zione" più radicale si muovevano pur sempre entro i confini tracciati dalla tradizione liberale lockiana, interprete delle esigenze e dei diritti delle classi imprenditoriali in ascesa, ben altra impressione erano destinate a suscitare un secolo dopo, quando gli squilibri e le contraddizioni della società borghese erano sotto gli occhi di tutti.

Così, la lettura di Rousseau, che Bignami propone dalle colonne della «Plebe», non solo finisce per testimoniare l'esistenza di un rapporto evolutivo, di una linea continua che dalla democrazia procede fino al socialismo, ma smentisce anche chi, di recente, ha voluto negare la possibilità di adottare la critica roussoiana alla società civile e all'inaccettabile "contratto iniquo" che ne è il fondamento come una "anticipazione della temperie rivoluzionaria socialista e antiborghese"[90]. Anche Blanc, d'altronde, facendo tesoro dell'insegnamento roussoiano, era giunto a coniugare insieme istanze democratiche e istanze socialiste e nell'*Organisation du travail* aveva dimostrato che "la democrazia non era solo un problema politico, ma era un problema sociale, che interessava il mondo del lavoro"[91] ed esigeva una soluzione capace di far fronte alle impellenti esigenze delle classi lavoratrici. La lezione di Blanc pienamente recepita da Bignami è proprio quella che il socialista francese aveva mutuato da Rousseau e poi rielaborato in proprio[92]: la democrazia politica non è sufficiente a restituire all'uomo civilizzato i valori irrinunciabili del-

90. Silvio Suppa, *L'emancipazione politica fra Rousseau e Marx*, in *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa (XVII-XIX secolo)*, cit., p. 473. Il saggio di Suppa recupera un dibattito storiografico che, tra la fine degli anni '50 e l'inizio degli anni '60, aveva avuto come protagonisti Galvano Della Volpe e Lucio Colletti a proposito del rapporto tra Rousseau e Marx. A Della Volpe, che sosteneva la presenza di un'eredità roussoiana nel socialismo scientifico di Marx, in particolare per quanto concerne la tematica egualitaria, Colletti replicava evidenziando alcune significative differenze tra la concezione roussoiana e quella marxiana dell'eguaglianza, l'una legata al riconoscimento del merito, l'altra al riconoscimento dei bisogni. Come Della Volpe, però, anche Colletti interpretava il secondo discorso di Rousseau come una "anticipazione – nel '700 – della critica della società borghese in ascesa e della sua ineguaglianza sociale" (dunque, in piena sintonia con Bignami). Per Suppa, invece, la critica roussoiana della società civile, pur "orientata al rifiuto di un egoismo senza morale" (*op. cit.*, p. 473), non può essere letta in chiave protosocialista. Per la ricostruzione di quel dibattito non più recente, ma sempre stimolante, si vedano: Galvano Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1964 (prima edizione 1957) e Lucio Colletti, *Rousseau critico della "società civile"*, in *Ideologia e società*, Laterza, Bari, 1964, pp. 195-262 (la citazione è a p. 233).

91. Salvo Mastellone, *Storia della democrazia in Europa*, cit., p. 95.

92. Sull'influenza esercitata da Rousseau sul pensiero politico di Blanc, si veda Fabrizio Bracco, *Louis Blanc dalla democrazia politica alla democrazia sociale*, cit.

la libertà e dell'uguaglianza, che rendevano felice l'uomo nello stato di natura roussoiano. Dalla democrazia politica bisogna approdare alla democrazia sociale, e il socialismo, di conseguenza, deve rappresentare per ogni autentico democratico, il vero obiettivo, il punto focale verso il quale convogliare il pensiero e l'azione.

Questo – e solo questo – è il messaggio del pensatore d'Oltralpe che Bignami ha fatto proprio e che ha cercato di diffondere dalle colonne del suo giornale. Nulla di più. Se il nome di Blanc ricorre sovente negli articoli della «Plebe», non è certo perché il suo direttore ne ha accolto *in toto* il credo politico-sociale, condividendo anche le conclusioni cui approda il pensiero blanchiano sul piano propositivo-costruttivo. Anzi: il progetto più caratteristico del socialista francese, quello degli *ateliers sociaux*, unità di produzione autogestite dai lavoratori, ma regolate e controllate dallo Stato, attraverso le istituzioni e "gli strumenti della democrazia politica"[93], rimane radicalmente diverso dalla proposta avanzata da Bignami fin dall'estate del '68 in merito all'associazionismo operaio e alla riorganizzazione del lavoro.

Infatti, mentre Blanc nutre fiducia nello Stato e lo ritiene capace di trasformarsi nel "banchiere dei poveri" e porre fine così al regime concorrenziale e agli squilibri sociali che ne derivano attraverso una serie di istituti *ad hoc*, in cui i lavoratori diventeranno proprietari dei mezzi di produzione oltre che prestatori d'opera, Bignami, invece, non è affatto disposto ad affidare al governo un ruolo attivo nel processo di emancipazione del proletariato, perché lo crede connivente con i ceti imprenditoriali e quindi corresponsabile delle misere condizioni di vita delle masse popolari.

Per questo motivo, "la grande associazione del lavoro"[94], che nel luglio del '68, proprio agli esordi della sua attività giornalistica, Bignami propugna dalle colonne della «Plebe», non solo non può guardare alla classe dirigente come a un potenziale alleato nell'itinerario verso una società più libera e più giusta, ma deve nascere "fuori dello Stato"[95], come precisa, rivelando tutta la distanza che separa la sua concezione del socialismo da quella di Blanc. Perché, se anche non rivolge mai critiche esplicite all'autore dell'*Organisation du travail* (al quale, comunque, andava riconosciuto il merito di aver

93. *Ivi*, p. 179.
94. Si veda l'articolo *Il lavoro*, in «La Plebe», 18 luglio 1868, ora in *La cometa rossa*, cit., pp. 198-199.
95. *Ivi*, p. 199.

offerto, con i suoi scritti, un contributo rilevante alla causa della rivoluzione sociale), Bignami di fatto esprime un drastico "no" nei confronti del socialismo statalista blanchiano, cioè di quel socialismo "di sistema"[96] o "statolatra"[97] (per usare le espressioni definitorie di Giulio Andrea Belloni), che rappresentava il vero bersaglio della polemica e delle accuse di Mazzini contro i socialisti francesi[98].

Proprio le pretese di quanti in Francia andavano reclamando dallo Stato una pianificazione dell'economia e addirittura *le droit au travail*[99], senza percepire i risvolti negativi di tali rivendicazioni sul piano delle libertà individuali, avevano suscitato la viva protesta di Tocqueville, che nella minaccia socialista aveva visto un pericolo incombente per il suo paese, quasi stesse "dormendo su un vulcano"[100]. Certo, Bignami passa sotto silenzio tanto le preoccupazioni tocquevilliane per quel socialismo che assegnando troppe prerogative allo Stato lo rendeva pericolosamente simile all'*Ancien Regime*, spazzato via dalla rivoluzione francese, quanto i giudizi taglienti di Mazzini sulle "sette socialistiche", che "con una falsa definizione della vita, *la ricerca del benessere*, [avevano] insegnato [...] il culto della materia"[101].

Naturalmente la riluttanza di Bignami a rilevare e accentuare le divergenze tra quanti si trovavano a combattere dalla stessa parte

96. Giulio Andrea Belloni, *Socialismo mazziniano*, Collezione Edera n. 2, Edizioni Roma, Roma, 1946, p. 31. A conferma di quanto l'espressione di Belloni colga nel segno, vale la pena di ricordare quel passo dei *Doveri dell'uomo*, in cui Mazzini, discutendo sulle dottrine socialiste affermatesi tra il 1830 e il 1860, critica "alcune scuole" socialiste francesi, formate "d'uomini buoni generalmente e amici del popolo, ma *trascinati da soverchio amor di sistema*". Cfr. Mazzini, *Dei doveri dell'uomo*, in *Scritti politici*, cit., p. 932 (il corsivo è mio).

97. Bruno Di Porto, *L'interesse di Belloni per Pisacane e i suoi inediti sull'argomento*, in Aa.Vv., *Le componenti mazziniana e cattaneana in Salvemini e nei Rosselli. La figura e l'opera di Giulio Andrea Belloni*, Domus Mazziniana, Pisa, 1979, p. 245. La citazione è tratta da un breve scritto di Belloni su *N. Tommaseo*, in cui l'autore precisa che "Mazzini combattendo i socialisti dei suoi giorni oppugnava il socialismo statolatra [...], cioè una forma di socialismo, non il socialismo nel senso pieno della parola".

98. Oltre a Mazzini, *Dei doveri dell'uomo* (cfr. nota 96), si veda il *Manifesto del Comitato nazionale italiano* (31 gennaio 1852), in *SEN*, cit., p. 161.

99. *Le socialisme: le droit au travail* è il titolo di uno scritto di Blanc, dato alle stampe proprio nel 1848.

100. Alexis de Tocqueville, *Discorso sul diritto al lavoro*, cit., p. 48.

101. Mazzini, *Agli Italiani* (marzo 1853) in *Scritti politici*, cit., p. 733 (il corsivo è nel testo).

della barricata e individuavano nelle forze reazionarie e conservatrici il comune nemico può apparire il frutto di uno scarso approfondimento o dell'incapacità di cogliere appieno le implicazioni speculative e la portata di certe formulazioni e di certe proposte. Tuttavia, a una lettura più attenta, questa assenza di critiche e di obiezioni di fondo si rivela una scelta precisa e meditata, funzionale allo scopo che il lodigiano si propone di raggiungere: quello di coniugare insieme democrazia e socialismo, senza trascurare neppure le irrinunciabili conquiste del liberalismo.

D'altronde, se anche non rinuncia a celare, volutamente, i dissensi e i contrasti ideologici tra democratici e socialisti, la sua posizione non è né confusionaria né contraddittoria. Anzi, il richiamo agli avvenimenti dell'89 – una sorta di *Leitmotiv* nelle pagine della «Plebe» – conferisce al suo impegno politico-sociale una valenza squisitamente liberale, perché testimonia l'accorta volontà di ricollegare la "rivoluzione dei proletari"[102] (e quindi il socialismo) alle conquiste dei grandi eventi francesi del XVIII secolo, che, nella sua ottica, aspettavano di essere ampliate, estese, portate a compimento per renderne pienamente partecipi i ceti diseredati, e che di conseguenza non potevano né dovevano essere negate e superate, secondo il compito – ben diverso – assegnato dal giovane Marx alla rivoluzione tedesca[103].

Dunque, l'89 rimane per Bignami un momento storico fondamentale, che aveva aperto un'epoca nuova, ponendo le premesse delle lotte politiche e sociali dell'800 e indicando il "programma"[104] delle rivoluzioni del secolo successivo. L'aveva riconosciuto anche Mazzini, fino al 1832, prima che la pressante preoccupazione di promuovere un'iniziativa rivoluzionaria italiana condizionasse la sua visione degli eventi francesi[105]. E in termini non molto diversi si era espresso Tocqueville nel 1848, di fronte all'Assemblea Costituente, quando, riflettendo sulla rivoluzione di febbraio, ne aveva individuato l'unica possibile giustificazione, o meglio, il "senso chiaro, preci-

102. Si veda l'articolo dal titolo *Rivoluzione dei proletari* pubblicato su «La Plebe» il 4 febbraio 1872, ora antologizzato in *La cometa rossa*, cit., pp. 214-215.

103. Sull'argomento si veda François Furet, *Marx e la rivoluzione francese*, Rizzoli, Milano, 1989, p. 29.

104. Alessandro Galante Garrone, *Mazzini e la rivoluzione francese*, in Aa.Vv., *Saggi mazziniani dedicati a Emilia Morelli*, La Quercia, Genova, 1991, p. 24.

105. Per il diverso giudizio espresso dal genovese sulla rivoluzione francese dal 1835 in poi, si veda Mazzini, *Dell'iniziativa rivoluzionaria in Europa*, in *Scritti politici*, cit., p. 386, dove gli avvenimenti dell'89 vengono definiti come un evento che ha pronunciato "l'ultima formula d'un'epoca che sta per conchiudersi".

so, percepibile", capace di trasformarla in una "rivoluzione seria"[106] (e quindi duratura) nel legame di continuità che sarebbe riuscita a instaurare e a mantenere con i grandi avvenimenti dell'89, di cui avrebbe dovuto essere "l'esecutrice reale e sincera"[107].

Certo, esisteva un grosso spazio di discrezionalità nell'interpretare i principi di *liberté, egalité, fraternité* e quindi nel definire come e in che direzione le forze rivoluzionarie dovevano muoversi per tradurli in realtà operante. Tocqueville non aveva dubbi in proposito: la rivoluzione francese "non aveva mai avuto l'idea di dividere i cittadini [...] in proprietari e in proletari" e non si era arrogata "la pretesa ridicola di creare un potere sociale che assicurasse di per se stesso la fortuna, il benessere, l'agiatezza di ogni cittadino", autorizzando lo Stato a "intromettersi nelle industrie, a imporre ad esse dei regolamenti, a tiranneggiare l'individuo per governarlo meglio"[108]. Tutt'altro. Per "i padri" dell'89 (come li definiva[109], con sincera deferenza) il processo rivoluzionario "avrebbe compiuto a sufficienza il proprio compito" dando a ognuno "dei lumi e della libertà"[110]. Di conseguenza, la rivoluzione di febbraio se voleva davvero raccogliere il loro ideale lascito testamentario, senza tradire lo spirito del loro insegnamento, "non [doveva] essere socialista"[111].

Nulla da eccepire. Il discorso tocquevilliano era solido, logico e conseguente. A una condizione, però: che le istanze socialiste fossero veramente sorrette da una smania statalistica, nel convincimento di poter sanare "dall'alto" le lacerazioni e i contrasti della società civile, investendo il potere politico di una sorta di missione palingenetica, fino a trasformarlo nel "padrone", nel "precettore", nel "pedagogo"[112] di ogni singolo individuo. Invece, le argomentazioni di Tocqueville perdevano mordente e incisività e diventavano facilmente confutabili se l'itinerario verso la società socialista non passava affatto attraverso i gangli dello Stato, chiamato a diventare il "grande e unico organizzatore del lavoro"[113], ma seguiva un percorso diverso, addirittura antitetico, che si svolgeva al di "fuori"[114]

106. Alexis de Tocqueville, *Discorso sul diritto al lavoro*, cit., p. 51.
107. *Ivi*, p. 51.
108. *Ivi*, pp. 51-52.
109. *Ivi*, p. 51.
110. *Ivi*, p. 52.
111. *Ivi*, p. 54.
112. *Ivi*, pp. 37-38.
113. *Ivi*, p. 34.
114. Cfr. nota 94.

dell'apparato statale, con l'intento di ridurne progressivamente le prerogative a tutto vantaggio della libertà del singolo cittadino e delle associazioni operaie. In tal caso, non solo il socialismo avrebbe potuto presentarsi, a buon diritto, come la continuazione, il completamento, o meglio, "il perfezionamento della Rivoluzione francese"[115], ma il suo rapporto con il liberalismo e con la democrazia sarebbe stato tutt'altro che contradditorio.

Bignami guardava al socialismo proprio da questa prospettiva, poiché, a suo avviso, la "rivoluzione dei proletari" (per riprendere il titolo di un eloquente articolo della «Plebe»[116]) non aveva lo scopo "di piegare sotto il giogo di un comunismo dittatoriale le intelligenze e le attitudini, ma di favorire al contrario lo sviluppo di tutte le facoltà, di tutte le iniziative"[117]. Insomma, "il suo programma [era] più vasto e più radicale: per essa si tratta[va] non già di essere governati da tale o tal'altro padrone, da tale o tal'altra classe, ma di non essere più governati; si tratta[va] d'aumentare il potere e la libertà dell'Individuo, diminuendo il potere e la libertà dello Stato; di condurre alla radiazione delle classi estinguendo il pauperismo; d'assicurare l'indipendenza civile con la indipendenza economica, di finirla col monopolio, propagando l'istruzione laica, lo spirito d'associazione ed il credito"[118].

Dunque, lungi dal giungere a rafforzare lo Stato, secondo le previsioni di Tocqueville così cariche di apprensione e di paura per le sorti della libertà umana, per Bignami la rivoluzione sociale, "preparata da lunghi secoli di centralizzazione, d'oppressione [...], di reazione e di miseria"[119], doveva conservare l'ispirazione liberale che aveva animato i rivoluzionari francesi dell'89, per portare a compimento ciò che era stato intrapreso allora ed "estendere su tutta la faccia della terra quell'uguaglianza che è umanamente conseguibile"[120]. Il lodigiano lo precisava già nel numero di esordio del suo giornale, il 4 luglio 1868, escludendo in termini categorici che a tale traguardo si potesse giungere "per altre vie che non [fossero] quelle della libertà"[121].

115. Alexis de Tocqueville, *Discorso sul diritto al lavoro*, cit., p. 38.

116. Cfr. *Rivoluzione dei proletari*, in *La cometa rossa*, cit., pp. 214-215.

117. *Ivi*, p. 214.

118. *Ivi*, pp. 214-215.

119. *Ivi*, p. 216.

120. Si veda l'articolo *Questione politica e questione sociale*, pubblicato sul primo numero della «Plebe», il 4 luglio 1868, ora antologizzato col titolo *L'eredità dell'89*, in *La cometa rossa*, cit., p. 198.

121. *Ivi*, p. 198.

Sull'argomento «La Plebe» sarebbe tornata con insistenza quasi monotona sia negli editoriali, sia negli interventi dei collaboratori, dai quali la fedeltà ai principi ideali della rivoluzione d'Oltralpe emerge sempre con estrema chiarezza. Un lungo articolo del '73 è, forse, particolarmente trasparente. Autore ne è Angelo Umiltà, singolare figura di ex-garibaldino, esule in Svizzera, che con Bignami aveva in comune, oltre a un'analoga concezione del socialismo, anche la militanza nella Lega per la pace e per la libertà[122]. Ebbene, Umiltà identifica il compito del socialismo, la sua stessa ragion d'essere, nel portare a termine la rivoluzione sociale "iniziata nel 1789, abortita nel 1830, tradita nel 1848 e soffocata nel sangue delle giornate di maggio 1871", rivendicando "a pro di tutti [...] quei diritti civili e politici, che logicamente non possono essere un privilegio di pochi" e proclamando "i doveri che incombono a tutti [...] i membri dell'umana famiglia, dal più elevato in grado e fortezza fino all'ultimo dei proletari"[123]. E a meglio rimarcare il nesso esistente tra la protesta socialista e gli avvenimenti francesi del secolo precedente, visti come altrettanti aspetti di una rivoluzione incompiuta, chiama in causa la Costituzione dell'anno III, quella del 1795, frutto della reazione termidoriana, che aveva affermato "*i diritti dell'uomo*" senza "statui[re] la misura corrispettiva dei *doveri sociali*", cosicché "mentre restituiva all'individuo la sua piena libertà d'azione, non provvedeva egualmente alla tutela degl'interessi non meno sacri della collettività"[124].

Con quella carta costituzionale, il terzo stato, ottenuta l'agognata libertà, si era seduto "*soddisfatto* al banchetto sociale, senza curarsi di chiamare compartecipi i *fratelli*, gli *eguali* [...] che aveva[no] dato un sì largo contingente di vite alla rivoluzione"[125]. Così, "rigettando come fardello inutile la fraternità e l'uguaglianza"[126], che insieme alla libertà rappresentavano gli irrinunciabili principi ideali la-

122. Bignami era stato nominato corrispondente per Lodi della Lega per la pace e per la libertà al congresso di Losanna (il secondo) del settembre 1869 e Umiltà nel '72, a Lugano, durante il VI congresso era stato eletto membro del Comitato centrale. A tale assise aveva partecipato anche Bignami, insieme a Ernesto Teodoro Moneta, collaboratore del «Secolo» di Milano e futuro premio Nobel per la pace. Un ampio e dettagliato resoconto di quel congresso, svoltosi tra il 23 e il 28 settembre, è riportato dalla «Gazzetta ticinese» di quei giorni.

123. Angelo Umiltà, *Socialismo e reazione*, in «La Plebe», 7 e 10 gennaio 1873, ora in *La cometa rossa*, cit., p. 224.

124. *Ivi*, p. 222.

125. *Ivi*, p. 220. Il corsivo è nel testo.

126. *Ivi*, p. 222.

sciati in eredità dai padri dell'89, la borghesia aveva arrestato il processo rivoluzionario sul terreno delle conquiste liberali, senza rendersi conto che la libertà, disgiunta dal senso della fraternità e della solidarietà, avrebbe aperto la strada a quel libero gioco della concorrenza, che arricchisce i ricchi e impoverisce i poveri (come aveva rilevato anche Blanc nella sua ampia storia della rivoluzione francese[127]) e finisce per dividere "i cittadini [...] in proprietari e proletari": esattamente ciò chc, secondo Tocqueville, la rivoluzione francese "non aveva mai avuto l'idea" di fare[128].

Naturalmente siamo nel campo delle interpretazioni degli avvenimenti rivoluzionari del XVIII secolo. E si tratta di una lettura che sotto tanti aspetti anticipa il *cliché* tipico della storiografia marxista del '900, compatta nel codificare la natura borghese della grande rivoluzione. Lo stesso Marx, d'altronde, aveva indicato nella lotta di classe e nella vittoria della borghesia gli elementi "costitutivi" della rivoluzione, di cui l'89 rappresentava il momento centrale e il '93 "una sorta di accompagnamento temporaneo, necessario ma secondario"[129]. Per Marx, però, non si trattava "di terminare la rivoluzione, ma di ricominciarne un'altra, forse paragonabile per la forma, ma nuova soprattutto per il contenuto, sociale e non più politico"[130]. Qui sta la differenza. Invece, per Bignami e per il gruppo raccolto attorno alla «Plebe» bisognava portare a compimento il processo rivoluzionario iniziato in Francia e colmare "la deplorabile lacuna"[131] (come veniva definita) della Costituzione dell'anno III, seguendo il monito racchiuso nella "famosa *negativa* della società internazionale dei lavoratori [...]: non doveri senza diritti, non diritti senza doveri"[132]. Quella formula, di sapore ancora squisitamente mazziniano, senza avere la pretesa di "racchiudere in sé il programma di una rivoluzione sociale"[133], condensava, però, la protesta del proletariato escluso dal "banchetto sociale" e stava a indicare che "i tempi [erano] maturi" per proporre "il problema della sintesi e della coordina-

127. Cfr. Louis Blanc, *Histoire de la Révolution française*, Docks de la Librairie, s.d. [1867] e sull'argomento si veda Madeleine Rebèrioux, *Louis Blanc*, in *L'albero della rivoluzione*, a cura di Bruno Bongiovanni e Luciano Guerci, Einaudi, Torino, 1989, pp. 64-65.

128. Alexis de Tocqueville, *Discorso sul diritto al lavoro*, cit., p. 51.

129. François Furet, *Marx e la rivoluzione francese*, cit., p. 99.

130. *Ivi*, p. 107.

131. Angelo Umiltà, *Socialismo e reazione*, in *La cometa rossa*, cit., p. 222.

132. *Ivi*, p. 222. Il corsivo è nel testo.

133. *Ivi*, p. 222.

zione degli interessi" (secondo le acute osservazioni affidate da Maranini alle righe conclusive della ristampa del suo ponderoso saggio su *Classe e Stato nella rivoluzione francese*[134]).

Le affinità con Salvemini

Il lungo intervento di Angelo Umiltà, che nel 1873, in perfetta sintonia con la linea interpretativa delineata da Bignami fin dal primo anno di vita del giornale, indicava nei fatti dell'89 il tema centrale di una riflessione politica attenta alle problematiche sociali e legava l'impegno socialista dell'intero gruppo della «Plebe» a quel "grave fermento di idee e di sentimenti sparso nel mondo dalla rivoluzione francese"[135], richiama subito alla mente l'analoga interpretazione che di quei grandiosi avvenimenti del secolo precedente avrebbe formulato Gaetano Salvemini, parecchi anni più tardi. Certo, di per sé l'affinità tra questi due punti di vista non offre particolari spunti di riflessione, se non si tiene presente che gli interessi storiografici del giovane socialista pugliese si erano orientati verso lo studio della rivoluzione francese e del risorgimento italiano tra il 1898 e il 1899, quando insegnava al liceo di Lodi[136]. Congedato per la stampa lo scritto medievalista *Magnati e popolani in Firenze*, carico delle "suggestioni del materialismo storico"[137], presso la ben fornita biblioteca comunale della città natale di Luigi Anelli e di Enrico Bignami aveva cominciato ad accostarsi a personaggi come Mazzini e Cattaneo, destinati a lasciare un segno indelebile nella vi-

134. "Solo quando contro lo Stato borghese si leverà minaccioso lo Stato proletario – solo allora i tempi saranno maturi per riproporre il problema della sintesi e della coordinazione degli interessi": queste le righe conclusive dell'edizione del '52 e della successiva del '64, che modificavano quelle della prima edizione (Perugia, 1935), troppo imbevute della temperie culturale e politica del ventennio nero. Cfr. Giuseppe Maranini, *Classe e stato nella rivoluzione francese*, Vallecchi, Firenze, 1964 e sull'interpretazione della rivoluzione francese formulata da Maranini, l'intervento di Gian Carlo Jocteau, in *L'albero della rivoluzione*, cit., pp. 435-440.

135. Così si esprimeva Gaetano Salvemini nella recensione a Giuseppe Romano-Catania, *Filippo Buonarroti. Notizie storiche sul comunismo*, Reber, Palermo, 1898, pubblicata su «Critica Sociale», 1 aprile 1898, p. 112.

136. Lo si apprende da una lettera dello stesso Salvemini a Ettore Rota, citata da Alessandro Galante Garrone, *Salvemini e Mazzini*, D'Anna, Messina-Firenze, 1981, p. 17.

137. Massimo L. Salvadori, *Gaetano Salvemini*, Einaudi, Torino, 1963, pp. 201-202.

cenda politica e intellettuale salveminiana. Nel contempo, allo studio della rivoluzione italiana dell'800 – come preferiva chiamare il risorgimento – aveva unito quello della rivoluzione francese: due momenti storici fondamentali, due nodi storiografici ai quali, a suo avviso, bisognava risalire per comprendere l'agitata temperie di fine secolo. Questo fervore di studi per argomenti che fino allora conosceva così poco da vergognarsene un po'[138], avrebbe dato i suoi frutti nel 1905, quando sarebbero usciti il saggio su *La rivoluzione francese*[139] e quello su *Il pensiero religioso e politico sociale di G. Mazzini*[140] (destinato a ulteriori, rilevanti sviluppi).

Tuttavia, particolarmente interessanti per cogliere il peso di certe sollecitazioni sia sulla formulazione dei giudizi interpretativi di Salvemini, sia sulla maturazione del suo pensiero politico, sono due scritti di minor impegno pubblicati proprio durante il soggiorno lodigiano, tra il '98 e il '99. Uno è una semplice recensione, apparsa su «Critica Sociale»[141]; l'altro, certamente più consistente, ma "buttato giù in poche settimane"[142], è lo studio su *I partiti politici milanesi nel secolo XIX*[143]. Ebbene, in queste pagine, che raccolgono le prime riflessioni scaturite dal recente incontro del giovane studioso con la storia contemporanea (e, molto probabilmente, anche con qualche annata della «Plebe», conservata negli archivi della biblioteca comunale di Lodi o tra le carte di Luigi Anelli), è percepibile, addirittura palpabile, l'influenza della lezione affidata da Bignami alle colonne del suo giornale.

138. Si veda, in proposito, la lettera di Salvemini a Rota, citata da A. Galante Garrone (nota 136), ma anche la lettera a Ghisleri, scritta da Lodi il 29 aprile 1899, in Gaetano Salvemini, *Carteggi (1895-1911)*, a cura di Elvira Gencarelli, Feltrinelli, Milano, 1968, p. 91.

139. Cfr. Gaetano Salvemini, *La rivoluzione francese*, Pallestrini, Milano, 1905, anche in Salvemini, *Opere*, Feltrinelli, Milano, 1962, con prefazione di Franco Venturi, e sull'interpretazione salveminiana di tali avvenimenti Nicola Tranfaglia, in *L'albero della rivoluzione*, cit., pp. 563-567.

140. Cfr. Gaetano Salvemini, *Il pensiero religioso politico sociale di G. Mazzini*, Trimarchi, Messina, 1905, poi riedito col titolo *Mazzini* nel 1915, nel 1920 e nel 1925. Sull'argomento Alessandro Galante Garrone, *Salvemini e Mazzini*, cit.

141. Cfr. nota 135.

142. Massimo L. Salvadori, *Gaetano Salvemini*, cit., p. 202.

143. Gaetano Salvemini, *I partiti politici milanesi nel secolo XIX*, Biblioteca dell'"Educazione politica", Milano, 1899, incluso in *Opere di Gaetano Salvemini: Scritti sul risorgimento*, a cura di Piero Pieri e Carlo Pischedda, Feltrinelli, Milano, 1961, pp. 27-123, successivamente riproposto a cura di Giuseppe Armani, Linea d'ombra, Milano, 1994.

In effetti, alcuni articoli pubblicati sulla testata lombarda nel 1868 non potevano non trovare il pieno consenso di Salvemini, allora "ardente neofita del marxismo"[144]. È il caso, per esempio, di *Scamiciati e borghesi*, che pone in evidenza il "carattere diverso" della borghesia rispetto agli strati popolari nel corso degli eventi rivoluzionari francesi. La prima aveva combattuto "per sé sola", temendo "da una parte la vittoria del popolo, invidiando dall'altra il trionfo della corte e dell'aristocrazia"; il popolo, invece, aveva lottato per un "ideale"[145]: quello, appunto, racchiuso nella formula "*liberté, egalité, fraternité*", che per Bignami avrebbe dovuto fungere, un'altra volta, da grido di battaglia, divenendo lo *slogan* coagulante e trainante dell'intero quarto stato.

Insomma, dalle colonne del suo giornale, con un realismo degno della miglior tradizione cattaneana, Bignami aveva richiamato l'attenzione dei lettori sulla diversa *forma mentis* e sui contrapposti interessi che già alla fine del '700 separavano irrimediabilmente borghesi e "scamiciati", proprio come era avvenuto per "magnati" e "popolani" nella Firenze del '200, che Salvemini da poco aveva passato al vaglio di una scrupolosa disamina storica. Da quella presa di coscienza del contrasto insanabile tra le classi, emerso durante gli avvenimenti rivoluzionari francesi, Bignami era giunto ad assegnare ai ceti subalterni un ruolo autonomo nel corso della storia e a ritenerli gli unici possibili artefici della loro emancipazione, senza bisogno di conoscere le teorie di Marx. E, rivelando una perfetta identirà di vedute con il lodigiano, nella recensione al saggio di G. Romano-Catania su Buonarroti, il suo primo scritto non medievalista, con una sicurezza non proporzionata al lavoro di studio e di analisi, ancora scarso, fino allora dedicato all'argomento, Salvemini sostiene che è stata la rivoluzione francese a indicare "il programma delle rivendicazioni cui deve tendere il proletariato"[146].

Ma vi è di più. Che, con tutta probabilità, insieme alla lettura delle opere di Mazzini e di Cattaneo, effettuata presso la biblioteca di Lodi, anche l'"apostolato"[147] di Bignami e il messaggio da lui pro-

144. Alessandro Galante Garrone, *Salvemini e Mazzini*, cit., p. 17.

145. *Scamiciati e borghesi*, in «La Plebe», 18 novembre 1868.

146. Gaetano Salvemini, recensione a G. Romano-Catania, *Filippo Buonarroti ecc*, in «Critica Sociale», cit.

147. Col termine "apostolato", di sapore squisitamente mazziniano, Bignami definiva il proprio impegno politico e l'opera di sensibilizzazione e di educazione della "plebe", svolta dalle colonne del suo giornale. In proposito, si vedano gli articoli *Soccorso alla stampa*, «La Plebe», 18 settembre 1869 e *Il nostro programma*, ivi, 25 dicembre 1869.

l'uso negli articoli della «Plebe» hanno inciso tanto sulla riflessione storiografica di Salvemini, quanto sulla sua parabola intellettuale e politica, mi pare lo comprovi meglio ancora il saggio su *I partiti politici milanesi nel secolo XIX*, uno scritto non a caso definito "in bilico tra storia e politica"[148]. Infatti, se proprio questo lavoro segna l'inizio del progressivo distacco dello studioso pugliese dal marxismo (del quale, per altro, continuerà a riconoscere la validità e l'utilità quale "chiave di interpretazione dei fenomeni sociali"[149]), ciò, forse, non è dovuto esclusivamente all'incontro con Cattaneo (come si è voluto sostenere)[150], ma anche alla scoperta, durante il soggiorno lodigiano, di una corrente di pensiero autenticamente socialista e repubblicana che, pur attingendo alla fonte mazziniana e non a quella marx-engelsiana, fin dalla fine degli anni '60, aveva avuto il coraggio della scelta classista: l'unica, secondo lo stesso Salvemini, adeguata allo "sviluppo della società moderna"[151]. A ragione, dunque, in quel saggio del '99, poteva sostenere che proprio Milano e la Lombardia avevano rappresentato "il grande laboratorio delle esperienze proletarie"[152], e dalle pagine di quel suo primo scritto di storia risorgimentale poteva rivolgere un appello ai socialisti e ai repubblicani perché, facendo tesoro dell'insegnamento "dei democratici antisabaudi"[153], si decidessero a portare a compimento la rivoluzione nazionale sul piano politico, ma anche su quello di solide conquiste sociali ed economiche: in perfetta sintonia, dunque, con l'itinerario già tracciato da Bignami e dal gruppo della «Plebe», che anche per quanto concerneva l'opposizione alla monarchia non avevano mai dimostrato cedimenti di sorta[154].

Certo, siamo nel campo delle congetture. Sappiamo però con certezza che di fronte a qualche benevola critica, mossagli da Ghisleri a proposito della "debolezza dell'ultimo capitolo" dei *Partiti politici milanesi*, Salvemini riconosceva che avrebbe "dovuto spogliare i giornali [degli] ultimi trent'anni", ma che a Lodi non ne aveva avuto

148. Alessandro Galante Garrone, *Salvemini e Mazzini*, cit., p. 268.

149. Giuseppe Armani, *Prefazione* a G. Salvemini, *I partiti politici milanesi nel secolo XIX*, cit., p. 9.

150. *Ivi*, pp. 8-9.

151. Gaetano Salvemini, *I partiti politici milanesi nel XIX secolo*, cit., p. 147.

152. *Ivi*, p. 147.

153. Massimo L. Salvadori, *Gaetano Salvemini*, cit., p. 203.

154. Sulla dura e intransigente opposizione di Bignami alla monarchia, mi permetto di rinviare al cap. 3 di G. Angelini, *La cometa rossa*, cit., pp. 157-191.

"i mezzi"[155]. Ciò induce a ritenere che avesse consultato almeno quanto la piccola città di provincia era in grado di offrirgli! Sta di fatto che è proprio il biennio "lodigiano" 1898-99 a segnare una svolta negli interessi storiografici e nelle scelte politiche del giovane Salvemini. Per sua stessa ammissione, l'approccio alle tematiche risorgimentali era avvenuto sotto lo stimolo, o meglio, "la curiosità di vedere se i fenomeni di classe della storia fiorentina si presentavano anche nella storia italiana del secolo XIX"[156]. E li aveva trovati già posti in luce nell'interpretazione cattaneana delle cinque giornate di Milano e nelle pagine "di sociologia e di storia" di Giuseppe Ferrari, alle quali – a suo dire – "Federico Engels sarebbe [stato] onorato di sottoporre il suo nome"[157]. Ma avrebbe potuto incontrarli pure attraverso la lettura delle annate lodigiane della «Plebe», che agli elogi sinceri e alle espressioni di ammirazione nei confronti di Mazzini non esitava a unire un giudizio severo verso quanti, "insensati", si ostinavano a seguirlo anche nel tentativo anacronistico di conciliare "gli agnelli ed i lupi"[158]: cioè, fuor di metafora, un proletariato e una borghesia, resi sempre più lontani da interessi opposti e da aspettative contrastanti.

Sempre al periodo trascorso a Lodi, oltre all'incontro col risorgimento e con i suoi grandi protagonisti, risale anche la "conversione" di Salvemini al federalismo[159]. Lo aveva recepito dai testi di Cattaneo, di Ferrari e dalla *Storia d'Italia dal 1814 al 1863* dell'abate Anelli, convinto della necessità di rivendicare un decentramento ampio e capace di restituire alle varie parti della penisola "la propria precisa individualità"[160]. L'opera di Luigi Anelli, però, risentiva dell'influenza di Cattaneo e di Ferrari, più che delle dottrine mazzi-

155. Si veda la lettera di Salvemini a Ghisleri, scritta da Lodi il 29 dicembre 1899, in Pier Carlo Masini (a cura di), *Lettere di Gaetano Salvemini ad Arcangelo Ghisleri*, "Annali Istituto Gian Giacomo Feltrinelli", 1960, p. 369.

156. È quanto afferma lo stesso Salvemini nella lettera a Ettore Rota, citata da Alessandro Galante Garrone, *Salvemini e Mazzini*, cit., pp. 17-18.

157. Gaetano Salvemini, *Movimento socialista e questione meridionale*, a cura di Gaetano Arfé, in *Opere*, Feltrinelli, Milano, 1963, p. 125

158. L'espressione compare proprio nel primo numero della «Plebe», in un articolo ora antologizzato col titolo *Popolo e plebe*, in *La cometa rossa*, cit., p. 197.

159. Lo si evince sempre dalla lettera di Salvemini a Rota in Alessandro Galante Garrone, *Salvemini e Mazzini*, cit., p. 18.

160. L'espressione, usata da Luigi Anelli nel 4° vol. della *Storia d'Italia dal 1814 al 1863*, Vallardi, Milano, 1864-1868 è citata da Franco Della Peruta, *Realtà e mito nell'Italia dell'ottocento*, cit. p. 121.

niane (come è stato opportunamente rilevato)[161]. Non così gli articoli della «Plebe», nei quali Mazzini e il mazzinianesimo sono presenze tanto vive e operanti da lasciare nell'ombra gli altri grandi pensatori del risorgimento. Eppure, insieme al recupero della lezione dell'Apostolo e ai comunicati dell'Alleanza Repubblicana Universale, nel foglio di Bignami è costante il richiamo alle posizioni decentratrici e federaliste di una sinistra risorgimentale più vicina all'eroe di Sapri o all'esule di Castagnola o all'autore della *Federazione repubblicana*, che non all'intrepido artefice dell'unità d'Italia[162].

Insomma, ce n'era abbastanza per ottenere il consenso del giovane Salvemini, ma anche per stimolarlo a ulteriori approfondimenti del pensiero politico di Mazzini. Si trattava, infatti, di un modello di socialismo repubblicano, – e proprio di quel repubblicanesimo "vero", che non "si rimbecilli[sce] nelle schermaglie parlamentari"[163], come il pugliese scriveva a Ghisleri nel 1899 –, sensibile al messaggio etico della tradizione mazziniana, ma anche al senso pratico e concreto di matrice cattaneana, necessario per riconoscere che la classe proletaria non doveva "domandare la propria emancipazione

161. *Ivi*, p. 122.

162. Nel federalismo di Bignami e della «Plebe» certamente vibra l'eco dell'insegnamento di Cattaneo, di Ferrari e di Pisacane. Tuttavia le istanze federaliste avanzate dal giornale sono da ricollegare anche all'impegno in tale direzione, svolto in quell'arco di tempo dalla Lega per la pace e per la libertà di cui il lodigiano era socio attivo e convinto e portavoce solerte. Sull'argomento (che merita un ulteriore approfondimento in sede storiografica, anche per le ripercussioni e le influenze che la Lega ha avuto su ampi settori della democrazia post-risorgimentale) si veda, per esempio, il resoconto del VI congresso per la pace e per la libertà, tenutosi a Lugano nel settembre 1872, a cui Bignami era presente. Proprio il primo quesito posto dal Comitato centrale in quell'assise riguardava "il principio della repubblica federativa" e il dibattito era giunto alla conclusione che "la forma politica la più perfetta [...] si troverà nel governo che offrirà il massimo delle libertà individuali, ed il minimo di azione governamentale" e che "soltanto il governo federativo offre le condizioni volute per realizzare il fine dell'umana esistenza e la sovranità dell'individuale coscienza". Cfr. «Gazzetta Ticinese», 25 settembre 1872, ma a riprova delle istanze federaliste del foglio di Bignami si veda anche la lettera di Gnocchi-Viani a Ghisleri, datata 20 aprile 1877, nella quale il socialista-operaista di Ostiglia, a nome della redazione della «Plebe», si rallegra per il fatto che "l'idea federalista stabilisca [...] un punto di contatto" tra «La Plebe» e il «Preludio» di Cremona, di cui Ghisleri era direttore. La lettera, conservata nel fondo Ghisleri della Domus Mazziniana di Pisa, è ora pubblicata in Giorgio Mangini, *Eccentrici e solitari intorno ad Arcangelo Ghisleri*, in *Arcangelo Ghisleri: mente e carattere*, Lubrina, Bergamo, 1989, p. 186.

163. Si veda la lettera di Salvemini a Ghisleri, scritta da Lodi nel marzo del '99, in Gaetano Salvemini, *Carteggi (1895-1911)*, cit., p. 85.

[...] alla buona volontà delle classi dominanti, ma [...] alla coscienza dei propri diritti, alla forza delle proprie organizzazioni"[164].

Inoltre, il socialismo di Bignami aveva saputo cogliere anche il valore innovativo del contributo dei *philosophes* del '700 sia sul versante della critica all'antico regime, al legame tra politica e religione, ai privilegi e agli abusi del potere, sia sul terreno più propriamente costruttivo, quello della riorganizzazione della convivenza civile all'insegna del rispetto dell'uomo e dell'uguaglianza politica, del primato delle leggi, della libertà di pensiero, del diritto a godere i frutti del proprio lavoro. Il loro apporto agli avvenimenti della Francia di fine '700 era stato innegabile, perché avevano compreso e fatto comprendere ai rivoluzionari l'esigenza di edificare una società nuova e migliore, ma soprattutto perché la loro riflessione politica aveva avuto il merito di mettere capo alla *Dichiarazione dei diritti* dell'89.

Quella dichiarazione – lo rileverà De Ruggiero nel 1925 – conteneva "in potenza tre rivoluzioni: una rivoluzione liberale *stricto sensu*, una rivoluzione democratica e una rivoluzione sociale"[165]. La prima aveva trovato il suo coronamento nelle conquiste borghesi sancite dalla Costituzione dell'anno III, dal governo del Direttorio e infine dal codice napoleonico, garante degli interessi materiali di quel terzo stato che aveva svolto il ruolo di protagonista del moto rivoluzionario ai suoi esordi. Le altre due rivoluzioni, "immature o premature"[166] alla fine del XVIII secolo, attendevano ancora di superare la dimensione puramente teorica in cui erano rimaste confinate per diventare concretamente operanti attraverso la "democrazia socialista"[167], come Bignami la definiva, con un'espressione che traduce, meglio di tante altre, l'obiettivo mazziniano di un "*gouvernement social*"[168], capace di coniugare il "rispetto delle libertà individuali"[169]

164. Si vedano le lezioni di Salvemini su "Mazzini e il socialismo", in appendice a Alessandro Galante Garrone, *Salvemini e Mazzini*, cit., p. 476.

165. Guido De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Feltrinelli, Milano, 1980, p. 71 (I edizione Laterza, Bari, 1925).

166. *Ivi*, p. 75

167. Si veda, in proposito, il manifesto della sezione lodigiana dell'Internazionale, nata dall'impegno di Bignami nel 1872 e pubblicato su «La Plebe» il 2 ottobre di quell'anno, ora in *La cometa rossa*, cit., p. 99. Il testo ribadisce anche, nel solco della tradizione mazziniana, che "non vi possono essere diritti senza doveri e doveri senza diritti".

168. È la formula usata da Mazzini nello scritto *Foi et Avenir*, pubblicato in francese alla fine del 1835, in Mazzini, *SEN*, vol. XI, p. 286 e p. 338. Sull'argomento rinvio alle lucide pagine di Salvo Mastellone, *Il progetto politico di Mazzini*, Olschki, Firenze, 1994, pp. 212-213.

169. *Ivi*, p. 221.

con le esigenze delle classi lavoratrici, nell'ambito di un sistema politico "*liberamente consentito da tutti e operante per tutti*"[170].

Per il lodigiano, però, quel traguardo non lo si poteva raggiungere cristallizzandosi nella esclusiva fedeltà a certi postulati del credo mazziniano, che le circostanze avevano reso obsoleti e ormai improponibili. Anzitutto andava posto in discussione il vecchio schema di un associazionismo ostinato nel difendere l'unione tra capitale e lavoro. E, senza sollevare inutili polemiche, foriere solo di deleterie spaccature all'interno del fronte democratico al quale, comunque, a buon diritto, riteneva di appartenere, Bignami, fin dal primo numero del suo giornale, aveva respinto l'impostazione interclassista cara a Mazzini per ribadire la sua scelta di schietta marca socialista di lì a pochi giorni, quando il foglio lancia l'appello a fondare la "grande associazione delle forze del lavoro"[171], nella quale già il «Proletario» prima della «Plebe», con prammatica concretezza, aveva individuato il "vero spauracchio dei capitalisti"[172], e quindi l'unico strumento efficace di cui le classi lavoratrici potevano disporre.

Naturalmente ciò non significava rifiutare la democrazia, bensì integrarla, impedirle di esaurirsi in quella dimensione meramente politica, che avrebbe generato solo una misera "repubblica borghese"[173], e non una "repubblica sociale" (secondo gli auspici di Mazzini), o un "nuovo stato di popolo", un vero "*Volkstaat*", chiamato a inaugurare "una nuova epoca della civiltà – l'epoca sociale", come aveva sostenuto Johann Philipp Becker su «Der Verbote»[174], l'organo ginevrino delle sezioni internazionaliste di lingua tedesca di cui era direttore. Era il settembre del 1867 quando Becker, un ex-garibaldino che aveva militato per anni nelle file della democrazia radicale[175], si inseriva nel dibattito politico-ideologico europeo sul diffi-

170. Così si esprimeva Mazzini nei *Pensieri sulla democrazia in Europa*, stesi in inglese e pubblicati in Mazzini, *SEN*, cit., vol. XXXIV, pp. 91-246 (la citazione è a p. 100). Di quell'importante testo mazziniano è ora disponibile un'edizione italiana, a cura di Salvo Mastellone, Feltrinelli, Milano, 1997. La citazione è a p. 93. Il corsivo è nel testo.

171. *Il Lavoro*, in «La Plebe», 18 luglio 1868, antologizzato in *La cometa rossa*, cit., p. 198.

172. *Il proletarismo*, in «Il Proletario», cit.

173. L'espressione è usata da Johann Philipp Becker, in «Der Verbote», settembre 1867, cit. in Werner Conze, *"Democrazia" nel movimento moderno*, in W. Conze, R. Koselleck, H. Maier, Ch. Meier, H.L. Reimann, *Democrazia*, Marsilio, Venezia, 1993, p. 122.

174. *Ivi*, pp. 122-123.

175. Sull'argomento cfr. Gian Mario Bravo, *La Prima Internazionale. Storia documentaria*, Editori Riuniti, Roma, 1978, vol. II, p. 1237.

cile, discusso rapporto tra dottrine democratiche e dottrine socialiste, elevando la democrazia politica a "concetto più conseguente, progredito e superiore nella socialdemocrazia"[176]: o nella "democrazia socialista", per dirla con Bignami.

Si erano appena conclusi due importanti congressi: quello internazionalista di Losanna e quello di Ginevra della Lega per la pace e per la libertà, svoltisi a pochi giorni di distanza l'uno dall'altro. A Ginevra, insieme a Garibaldi, era presente il giovane Bignami, che aveva avuto modo di ascoltare in prima persona le espressioni di piena adesione al congresso della pace, inviate dagli operai riuniti a Losanna. Proprio la partecipazione di Garibaldi al *meeting* ginevrino aveva sollecitato quel significativo messaggio che univa insieme l'impegno internazionalista e quello teso al "mantenimento della pace" e alla "costituzione di una federazione di Stati liberi in tutta l'Europa", al fine "di pervenire quanto più rapidamente possibile all'emancipazione della classe operaia e al suo affrancamento dal potere e dalla influenza del capitale"[177].

Quel testo, che esprimeva l'esigenza di un incontro tra i principi liberal-democratici e i principi socialisti sul terreno della lotta politica, nell'ambito di uno scenario europeo completamente trasformato nella direzione auspicata da Mazzini, cioè in "una Europa dei Popoli sottentrante a quella dei Re, delle famiglie privilegiate e delle bieche ambizioni dinastiche"[178], avrebbe suggerito a Bignami la traiettoria lungo la quale indirizzare il suo impegno politico e sociale. Non a caso, del resto, l'anno successivo, dando vita all'esperienza della «Plebe», porrà nel sottotitolo del suo foglio la qualifica di "periodico democratico", definendone nel contempo il programma con tre aggettivi: repubblicano, razionalista e socialista[179].

Non si trattava di "conciliare l'inconciliabile", come, polemicamente, aveva sostenuto Marx nel *Capitale*[180], riferendosi al tentativo

176. Werner Conze, *"Democrazia" nel movimento moderno*, cit., p. 123.

177. Il testo dell'"Indirizzo collettivo al Congresso della pace a Ginevra da parte dei lavoratori riuniti a Losanna" è in Gian Mario Bravo, *La Prima Internazionale*, cit., vol. I, pp. 224-225.

178. Mazzini, *Dell'ordinamento del Partito* (1858), in *SEN*, cit., vol. LXII, p. 41 e sul tema dell'Europa nel pensiero di Mazzini, cfr. Arturo Colombo, *Europeismo e federalismo nel programma mazziniano*, in «Archivio Trimestrale», 4, 1985 e Id., *Il federalismo europeo in tre tempi*, in *Temi politici del novecento*, a cura di Anna Maria Lazzarino Del Grosso, Pubblicazioni dell'Istituto Suor Orsola Benincasa, Cuen, Napoli, 1997, pp. 173-200.

179. In proposito, vedi nota 61.

180. Karl Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1970, libro I, p. 40.

di Mill di unire, o meglio, di "combinare"[181] (per usare l'espressione milliana) le idee-forza del liberalismo e della democrazia (con le loro distinte, ma non contrapposte rivendicazioni della "libertà degli individui" e dell'"eguaglianza dei cittadini"[182]) "in un insieme coerente"[183] con le istanze socialiste di una "giusta distribuzione dei frutti del lavoro"[184]. Per Bignami, esattamente come molti anni più tardi preciserà Salvemini negli appunti per le lezioni sull'illuminismo, tenute nell'anno accademico 1950-51, la "genealogia"[185] procedeva dal rinascimento e approdava alla democrazia attraverso l'illuminismo (con la sua preziosa critica "razionalista" e l'affermata preminenza della società rispetto allo Stato) e il liberalismo (con le irrinunciabili conquiste della libertà individuale da ogni potere arbitrario e dispotico)[186].

Salvemini al termine democrazia non aggiungerà aggettivi di sorta. Bignami, invece, ne precisava il contenuto accostandovi l'aggettivo "socialista". Ma le profonde affinità, le sorprendenti convergenze esistenti tra queste loro concezioni della democrazia si colgono

181. Si veda in proposito la lettera di Mill a Karl D.H. Rau, datata 20 marzo 1852, in *The Later Letters of John Stuart Mill*, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo, 1963-1992, vol. XIV, p. 87 e sull'uso del verbo "*combine*" le acute osservazioni di Norberto Bobbio, *Tradizione ed eredità del liberalsocialismo*, introduzione a *I dilemmi del liberalsocialismo*, cit., p. 49.

182. Nicola Matteucci, *La rinascita del liberalismo nella seconda metà del Novecento*, in *Temi politici del Novecento*, a cura di Anna Maria Lazzarino Del Grosso, cit., p. 92.

183. David Held, *Modelli di democrazia*, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 165.

184. Si veda la lettera di Mill a Rau, citata alla nota 181 e sull'atteggiamento di Mill di fronte al socialismo Nadia Urbinati, *Il liberalismo socialista nella tradizione inglese*, in *I dilemmi del liberalsocialismo*, cit., pp. 211-235 e Maria Teresa Pichetto, *Verso un nuovo liberalismo. Le proposte politiche e sociali di John Stuart Mill*, Angeli, Milano, 1996, in particolare il cap. "Il liberalismo sociale", pp. 129-156.

185. Alessandro Galante Garrone, *Salvemini e Mazzini*, cit., p. 499.

186. Sul concetto di democrazia in Salvemini, ma anche sull'interpretazione salveminiana dell'Illuminismo, si vedano i capp. II e III in Norberto Bobbio, *Maestri e compagni*, Passigli, Firenze, 1984. Le pagine di Bobbio sono, a mio avviso, particolarmente interessanti, anche perché segnalano un'altra affinità singolare o "somiglianza [...] sorprendente": quella esistente tra la definizione di democrazia, formulata da Salvemini nelle *Lezioni di Harvard* del 1943, e la definizione datane da Schumpeter, solo l'anno precedente, in *Capitalismo, socialismo e democrazia*, che Salvemini però non cita (proprio come non cita Bignami e «La Plebe»). Tuttavia, la "congettura" che avesse letto il testo di Schumpeter – oltre tutto suo collega all'Università di Harvard – secondo Bobbio è, se non "lecita", in assenza di "elementi per suffragarla", per lo meno "verisimile" (p. 68).

appieno se solo ci si sofferma su alcuni articoli dell'«Unità», successivi all'uscita del pugliese dal partito di Turati. Ebbene, a chi lo invitava a dichiarare il suo giornale definitivamente estraneo al socialismo, Salvemini replicava rivendicando il diritto di proclamarsi socialista[187], nonostante la rottura col partito. Perché, a suo dire, per avere fede nel socialismo non c'era bisogno di credere "né al plusvalore, né alla concentrazione capitalistica, né alla miseria crescente, né alla crisi finale rivoluzionaria"[188]. Come per Bignami e per il gruppo raccolto attorno alla «Plebe», anche per Salvemini il socialismo non implicava affatto l'adesione a queste idee-forza del marxismo ortodosso. Semmai, presupponeva il rifiuto a rinchiudersi nei rigidi schemi di una dottrina precostituita, nel convincimento che "la causa del lavoro non è un dogma di chiesa" e che "i dogmatici sono destinati a uccidere se stessi"[189]. Lo si legge in una illuminante lettera a Engels che porta le firme di Bignami e di Gnocchi-Viani e la data del marzo 1877.

Il mese precedente si era concluso il secondo congresso della Federazione dell'Alta Italia dell'Internazionale che, sotto la presidenza di Bignami, aveva respinto sia la strategia insurrezionale e barricadiera degli anarchici, sia la presa del potere politico e la dittatura del proletariato, postulate dalla dottrina marx-engelsiana, per suggerire alle classi lavoratrici organizzate di non limitarsi all'"accettazione di un solo mezzo" (oltre tutto stabilito a priori), ma di vagliare di volta in volta gli strumenti teorici e pratici più idonei e più rispondenti alle diverse congiunture politiche, sociali ed economiche. In ciò consisteva il metodo "*sperimentalista*" (come veniva definito): un metodo "confacente allo studio dei fenomeni sociali e allo scoprimento del vero"[190], elaborato all'insegna della concretezza, in sintonia con

187. In questi termini Salvemini replicava all'articolo di Rodolfo Savelli, *L'«Unità» e il Socialismo*, in l'«Unità», 19 giugno 1914.

188. Non a caso, secondo Angelo Tasca "Salvemini era stato un elemento importante della rivoluzione democratica mancata in Italia e del *socialismo democratico*, la cui positiva evoluzione si era inceppata nel dopoguerra", come opportunamente rileva Elisa Signori nell'ampia introduzione a Gaetano Salvemini, Angelo Tasca, *Il dovere di testimoniare. Carteggio*, Bibliopolis, Napoli, 1996, pp. 19-20 (il corsivo è mio).

189. *La corrispondenza di Marx e Engels con italiani*, a cura di Giuseppe Del Bo, Feltrinelli, Milano, 1964, p. 277.

190. *Secondo Congresso della Federazione dell'Alta Italia dell'Internazionale e nuclei aderenti, tenuto a Milano nei giorni 17 e 18 febbraio 1877*, Bolgheroni, Milano, 1877. Il passo citato, che fa parte dell'intervento di Gnocchi-Viani, è antologizzato nel volume a mia cura Osvaldo Gnocchi-Viani, *Oltre la politica*, Angeli, Milano, 1987, p. 87.

l'insegnamento più genuino di Cattaneo, con la sua convinzione che la filosofia deve rispondere a precise finalità d'ordine pratico e non può arenarsi nelle secche di una metafisica fine a se stessa o in uno sterile gioco intellettuale, privo di ogni utilità sul piano operativo.

In termini dal sapore altrettanto cattaneano si esprimerà Salvemini nel 1914, quando, dopo aver sostenuto che il socialismo non presupponeva la fiducia nei principi-cardine del marxismo (ormai ampiamente posti in discussione dalla corrente revisionista), preciserà che il socialismo consisteva, invece, "nel fatto della classe proletaria che si organizza e lotta per la fine di ogni privilegio, creando teorie nuove via via che le antiche sono corrose dalle nuove esperienze, cadendo, rialzandosi, errando, correggendosi, provando, riprovando"[191]: cioè – appare ben chiaro – utilizzando proprio quel metodo empirico, "sperimentalista", che nel 1877 il congresso dell'Alta Italia dell'Internazionale, presieduto da Bignami, aveva indicato alle classi lavoratrici.

191. Il passo fa sempre parte della replica di Salvemini a Savelli (v.di nota 187).

2. *Osvaldo Gnocchi-Viani e la svolta della «Plebe»*

La terza via

La collaborazione di Gnocchi-Viani alla «Plebe» inizia nel settembre del 1873[1], quando il foglio lodigiano, fondato e diretto da Enrico Bignami, era ormai giunto, tra persecuzioni e sequestri, al sesto anno di vita[2] e aveva quindi una sua storia, un suo substrato teorico, un suo programma d'azione. Eppure, nell'arco di un biennio, il socialista di Ostiglia riuscirà a lasciare un segno profondo, a determinare una vera svolta nell'esperienza giornalistica della testata lombarda. Naturalmente, per cogliere la portata di questa svolta, frutto dell'incontro di Gnocchi-Viani con Bignami, è necessario mettere a fuoco da un lato la posizione di Gnocchi-Viani nell'ambito dello schieramento internazionalista, dall'altro il credo politico-sociale di Bignami e del gruppo raccolto attorno al battagliero giornale lodigiano-milanese.

Gnocchi-Viani risiedeva allora a Roma, dove aveva organizzato la Lega operaia d'arti e mestieri[3], una associazione di lavoratori che

1. Cfr. Osvaldo [Gnocchi-Viani], *La Internazionale*, «La Plebe», 27 settembre 1873, ora antologizzato in Osvaldo Gnocchi-Viani, *Oltre la politica. Valori e istituzioni per una società nuova*, a cura di Giovanna Angelini, Angeli, Milano, 1989, pp. 61-62.

2. «La Plebe» aveva iniziato le pubblicazioni come "periodico democratico" a frequenza trisettimanale, il 4 luglio 1868 e già l'11 luglio, al suo terzo numero, aveva sperimentato la durezza del regio fisco. Era il primo di una lunga serie di sequestri (più di un'ottantina), ai quali si uniranno persecuzioni contro i gerenti responsabili e contro il direttore Bignami, che subirà ripetuti arresti e periodi, anche protratti, di detenzione, specie tra il 1869 e il 1875.

3. Sull'argomento si veda Franco Della Peruta, *L'Internazionale a Roma dal 1872 al 1877*, in «Movimento Operaio», gennaio-febbraio, 1952, pp. 5-52, ora in Id. (a cura di), *Osvaldo Gnocchi-Viani nella storia del movimento operaio e del socialismo*, Angeli, Milano, 1997, pp. 137-158.

aveva sostituito il metodo della resistenza e dell'organizzazione sindacale al mutualismo di stampo mazziniano, ritenuto ormai inefficace. Nata nel giugno del 1872, il mese successivo la Lega operaia romana aveva votato la propria adesione all'Internazionale e, di lì a pochi giorni, Gnocchi-Viani, che ne era il segretario, si era messo in contatto epistolare con il segretario per l'Italia dell'Internazionale: Friedrich Engels.

Di Engels Gnocchi-Viani certamente aveva letto due articoli pubblicati sulla «Plebe», l'uno nell'aprile, l'altro nel giugno di quello stesso anno[4]. Entrambi dedicati a illustrare lo sciopero del proletariato rurale inglese, gli interventi engelsiani ricollegavano il successo della protesta dei lavoratori d'Oltremanica alla forma di lotta adottata, cioè all'uso dell'arma dello sciopero e della resistenza. L'argomento non poteva lasciare indifferente Gnocchi-Viani, perché allo strumento dello sciopero aveva dedicato particolare attenzione fin dal 1868 quando, pur militando nelle file mazziniane, dalle colonne del «Dovere»[5] di Genova, non aveva esitato a legittimare e giustificare quel metodo di lotta, che i mazziniani ortodossi avrebbero continuato a condannare per molto tempo ancora[6]. E, a quattro anni di distanza da quella sua audace presa di posizione, le parole di Engels venivano a offrirgli la riprova della giustezza delle sue convinzioni.

Più che naturale, dunque, che la Lega operaia romana, frutto del suo instancabile impegno di organizzatore delle masse lavoratrici, confluisse nell'Internazionale e che, iniziando il rapporto epistolare con Engels, l'accento cadesse proprio sul tema dello sciopero: un tema sul quale esistevano premesse concrete per instaurare un accordo e, magari, anche una proficua collaborazione col socialista tedesco. "Le classi operaie – gli scriverà nell'agosto del 1872 – di politica

4. Cfr. Friedrich Engels, *Sciopero dei lavoratori agricoli inglesi*, «La Plebe», 24 aprile 1872 e *L'arcadia in sciopero*, «La Plebe», 5 giugno 1872, ora in Karl Marx, Friedrich Engels, *Scritti italiani*, a cura di Gianni Bosio, Samonà e Savelli, Roma, 1972, pp. 105-109.

5. Cfr. *La società e l'operaio*, «Il Dovere», 12 aprile 1868, non firmato, ma sicuramente di Gnocchi-Viani.

6. La condanna dello sciopero, già espressa nel 1861, in occasione del IX congresso delle società operaie, svoltosi a Firenze, verrà ribadita costantemente fino al 1882, quando, a Genova, il XV congresso delle società operaie affratellate, giungerà a una "posizione sempre guardinga, ma circondata di minor scetticismo che in precedenza", perché, pur deplorando lo sciopero, lo riconoscerà talora inevitabile e ne auspicherà una oculata regolamentazione. Cfr. Bruno Di Porto, Lucio Cecchini, *Storia del patto di fratellanza. Movimento operaio e democrazia repubblicana (1860-1893)*, Edizioni della Voce, Roma, s.d. [1983], p. 246.

[...] se ne occupano poco o nulla: la proposta del suffragio universale non è uscita dal loro seno: dal loro seno invece escono naturalmente gli scioperi"[7]. Non a caso, quindi, si rivelavano mezzi di protesta e di lotta destinati ad assumere sempre maggiore importanza nel processo di maturazione dei ceti subalterni, come Engels opportunamente aveva rilevato a proposito del proletariato rurale inglese.

Soffermiamoci su questa lettera di Gnocchi-Viani al segretario per l'Italia dell'Internazionale, che è carica di significato e di implicazioni. Infatti, dichiarando la sua fiducia nell'organizzazione delle forze del lavoro sul piano della resistenza, Gnocchi-Viani poneva in evidenza una sorta di *idem sentire*, una convergenza, un'affinità di vedute con il suo interlocutore. Contemporaneamente, però, prendeva le distanze dal politicismo che caratterizzava la strategia marx-engelsiana, impostasi durante la Conferenza di Londra del settembre 1871 e che, esattamente un anno dopo, al Congresso dell'Aja, avrebbe determinato la secessione dell'ala anarchica bakuniniana. La politica non era congeniale alle classi operaie, aveva sostenuto Gnocchi-Viani con convinzione, scrivendo a Engels; perché nelle "viscere delle officine dove si fatica, si suda, si stenta, si sospira, si soffre", la politica era vista come "il complesso di tutti quei guazzabugli giuridici e finanziari mediante i quali la borghesia conserva[va] i suoi privilegi per sfruttare il lavoratore" (lo si legge in alcuni suoi appunti inediti[8]).

La citata lettera di Gnocchi-Viani a Engels è datata 18 agosto 1872. Esattamente due settimane prima, a Rimini, sotto la presidenza di Carlo Cafiero, gli internazionalisti italiani avevano deciso di "rompere ogni rapporto, sul piano ideologico, col *comunismo* autoritario e, sul piano organizzativo, con il Consiglio Generale di Londra"[9]. I deliberati dell'assise romagnola erano certamente noti a Gnocchi-Viani (tra l'altro la Lega operaia romana pare avesse anche sottoposto un quesito alla Conferenza di Rimini[10]); e dare inizio a una corrispondenza con Engels dopo le risoluzioni riminesi, voleva dire non accettarle, non conformarvisi, nella difesa ostinata di una

7. Cfr. la lettera di Gnocchi-Viani a Engels in *La corrispondenza di Marx ed Engels con italiani (1848-1895)*, a cura di Giuseppe Del Bo, Feltrinelli, Milano, 1964, p. 241.

8. Si vedano gli appunti inediti s.d., conservati nel fondo Gnocchi-Viani, Archivio della Fondazione Feltrinelli, Milano.

9. Pier Carlo Masini, *Storia degli anarchici italiani da Bakunin a Malatesta*, Rizzoli, Milano, 1969, p. 66 (il corsivo è nel testo).

10. Cfr. Franco Della Peruta, *L'Internazionale a Roma*, cit.

propria autonomia intellettuale, o per poter continuare a mantenere contatti con il Consiglio Generale, riconosciuto come l'unico organo ufficiale di coordinamento dell'Internazionale stessa.

Ma torniamo all'esordio di Gnocchi-Viani come corrispondente da Roma per «La Plebe», il 27 settembre 1873. Era trascorso poco più di un anno da quella lettera di Gnocchi-Viani a Engels e le posizioni ideologiche all'interno dello schieramento internazionalista erano andate precisandosi, fino a contrapporsi in modo decisivo e traumatico per la compattezza e l'unitarietà della grande associazione. La scissione dell'Internazionale, verificatasi al Congresso dell'Aja, nel settembre 1872, aveva dato vita alle "due strade del socialismo"[11], che imponevano a ogni internazionalista una non facile opzione di campo. La scelta di Gnocchi-Viani e la sua originale collocazione all'interno dell'associazione dei lavoratori emergono in modo chiaro e inequivocabile fin dai primi articoli inviati da Roma alla «Plebe».

La Internazionale: è il titolo dell'intervento che segna l'inizio di una collaborazione destinata – come vedremo – a svolgere un ruolo decisivo sul substrato ideologico della testata lombarda. Il pezzo, steso con quel linguaggio semplice, lineare, didascalico che avrebbe caratterizzato tutti gli scritti di Gnocchi-Viani dagli anni '70 in poi[12], offriva ai lettori del giornale lodigiano una riflessione sulla Prima Internazionale, che investiva non tanto il suo compito, la sua funzione specifica, quanto piuttosto i requisiti richiesti per essere ammessi nelle sue file

L'argomento era di grande rilievo e di indiscutibile attualità. Proprio ai primi di settembre il congresso della corrente antiautoritaria, svoltosi a Ginevra, aveva riconosciuto – e sancito con l'articolo 2 degli statuti – il diritto di far parte dell'Associazione, sotto la respon-

11. Aldo Romano, *L'egemonia borghese e la rivolta libertaria (1871-82)*, Laterza, Bari, 1966, p. 361.

12. Gli scritti di Gnocchi-Viani anteriori al '70, in parte raccolti nel volume *Tradizioni storiche*, (Tipografia Sociale, Milano, 1865), in parte disseminati sulle colonne del «Dovere», negli anni tra il 1864 e il 1868, sono caratterizzati da una prosa erudita, carica di citazioni e riferimenti a episodi che solo il lettore colto può conoscere. Ben diverso è lo stile, lineare ed efficace, facilmente accessibile a tutti, degli scritti successivi, a partire da *Il trovatello, ossia dalla ruota alla guerra* (Stabilimento degli artisti tipografi, Genova, 1870), fino ai numerosi opuscoli che vedranno la luce nelle collane di propaganda socialista edite dalla «Plebe» e successivamente dal «Fascio operaio». Sull'argomento rinvio a Giovanna Angelini, *Il socialismo del lavoro. Osvaldo Gnocchi-Viani tra mazzinianesimo e istanze libertarie*, Angeli, Milano, 1987, pp. 40-41.

sabilità della sezione che lo aveva ammesso, a chiunque adottasse e sostenesse i principi dell'Associazione stessa[13]. Così, esordendo come corrispondente dalla Capitale per la testata lodigiana, Gnocchi-Viani si inseriva in un vivace dibattito in corso tra gli internazionalisti e lo faceva esprimendosi, senza mezzi termini, contro i deliberati di matrice anarco-bakuniniana, emersi nell'assise ginevrina.

A suo avviso, infatti, "l'ammettere come garanzia d'*internazionalità* una personale dichiarazione di principi", comportava un rischio tutt'altro che trascurabile: quello di vedere l'Internazionale "popolar[si] di *lavoratori di ciarle*, non di lavoratori utili"[14]. Perché, se l'associazione era nata come reazione a uno "stato di cose" inaccettabile o meglio, come "risultato spontaneo [...] della disorganizzazione *economica*" esistente nel mondo, i suoi soci non potevano essere altri se non quegli stessi lavoratori che, "vittime" del "disordine economico", erano in cerca della loro emancipazione. Di conseguenza, nell'ambito dell'Internazionale non doveva esservi spazio per quanti si trovavano "in condizioni *sociali* opposte a quelle del proletariato", sia che vivessero sfruttando "il lavoro produttivo degli altri", sia che, con le loro occupazioni, contribuissero a favorire e mantenere le "inique disuguaglianze" o ad avvilire "la dignità umana"[15].

Dunque, con il suo primo intervento sulla «Plebe», Gnocchi-Viani prendeva le distanze dall'ala anti-autoritaria dell'Internazionale, che in Italia aveva reclutato un consenso vasto, quasi unanime, tanto da dar vita a un vero "movimento anarchico organizzato su base nazionale"[16]. Tuttavia il rifiuto ad accogliere *in toto* le risoluzioni congressuali anti-autoritarie, non comportava affatto l'adesione all'altra corrente dell'Internazionale, quella marx-engelsiana che al congresso dell'Aja, nel settembre del '72, aveva espulso dall'associazione Bakunin e i suoi seguaci, decisi a respingere la famosa risoluzione IX della Conferenza di Londra, relativa all'azione politica della classe operaia

In realtà, quella risoluzione, o meglio, quella "mozione prediletta dei marxisti"[17] (per dirla con le sue parole), Gnocchi-Viani l'avrebbe sempre rifiutata con la stessa fermezza che aveva contraddistinto gli

13. All'argomento Gnocchi-Viani dedica ampio spazio nel saggio *Le tre Internazionali*, Società tipografica Pietro Vitali, Lodi, 1875, pp. 7-10, che riporta anche gli statuti approvati nell'assise ginevrina, compreso il discusso articolo 2.

14. Osvaldo [Gnocchi-Viani], *La Internazionale*, cit. Il corsivo è nel testo.

15. *Ivi*. Il corsivo è nel testo.

16. Pier Carlo Masini, *Storia degli anarchici italiani*, cit., p. 66.

17. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Le tre Internazionali*, cit., p. 16.

internazionalisti italiani convenuti a Rimini. Ciò era ovvio, quasi scontato, dopo quanto aveva scritto a Engels nell'agosto del 1872. E la sua posizione diventerà trasparente quando, nel giugno del '74, in una corrispondenza per il foglio di Bignami, affronterà un argomento su cui aveva detto la sua, solo pochi mesi prima, un personaggio autorevole come Marx, in uno scritto pubblicato proprio sull'*Almanacco della Plebe* di quell'anno, con il titolo *L'indifferenza in materia politica*.

Con toni duri, polemici, addirittura sarcastici, il padre del socialismo scientifico aveva bollato quanti si ostinavano a rifiutare la lotta politica, qualificandoli (o meglio, squalificandoli) come "borghesi dottrinari [...], gentiluomini spostati [...] sciocchi o ingenui [...], settari filantropi", che avevano "innalzato a divinità, sotto i nomi di Libertà, Autonomia, Anarchia" delle pure "fantasie idealistiche"[18]. Ebbene, Gnocchi-Viani si esprimerà in termini esattamente opposti a quelli marxiani, perché, a suo avviso, "questa indifferenza o diffidenza" – sono le sue precise parole – non era affatto "un cattivo sintomo"[19]. Anzi; era suo fermo convincimento che "se gli operai associati" avessero continuato a tenersi lontani dalla politica e a mantenere "una profonda indifferenza verso il potere governativo", per dedicare ogni energia a redigere le loro statistiche e a studiare i problemi economici legati al lavoro e alla condizione operaia, per individuarne le possibili soluzioni, allora l'esperienza associativa avrebbe cominciato davvero a dare i suoi frutti, perché gli operai si sarebbero educati "all'esercizio delle proprie forze" e avrebbero acquisito "una forza morale", capace di aiutarli "grandemente a tutelare la propria indipendenza"[20].

È chiaro: Gnocchi-Viani non intendeva seguire i Costa e i Cafiero nei loro programmi insurrezionali e "smarri[rsi] dietro il romanticismo rivoluzionario"[21] (lo preciserà in questi esatti termini, dalle colonne della «Plebe» nell'estate del 1874). Ma era deciso a non seguire neppure le direttive del Consiglio Generale, inerenti l'azione politica del proletariato. Perché, dedicarsi a risolvere i problemi del-

18. Karl Marx, *L'indifferenza in materia politica*, in *Almanacco repubblicano per l'anno 1874*, Società Cooperativo-tipografica, Lodi, 1873, pp. 141-148, ora in Karl Marx, Friedrich Engels, *Scritti italiani*, cit., p. 100.

19. Osvaldo [Gnocchi-Viani], *Nostre corrispondenze*, «La Plebe», 27 giugno 1874.

20. *Ivi*.

21. Osvaldo [Gnocchi-Viani], *Nostre corrispondenze*, «La Plebe», 29 luglio 1874, ora antologizzato con il titolo *Dal mutuo soccorso alla resistenza*, in Giovanna Angelini, *La cometa rossa. Internazionalismo e Quarto Stato. Enrico Bignami e «La Plebe»*, Angeli, Milano, 1994, p. 232.

le classi lavoratrici e dei ceti emarginati e sfruttati voleva dire, anzitutto, comprenderne l'indole e le inclinazioni naturali, per muoversi nella direzione che era loro più congeniale, senza sottoporli a condizionamenti, sempre lesivi della dignità dell'individuo. E se di politica i lavoratori se ne occupavano "poco o nulla"[22] (lo aveva constatato durante il decennale contatto avuto con loro, già all'interno della Consociazione operaia genovese, negli anni '60[23]) era ovvio che, volerli "irregimentare"[24] in un partito politico al fine di conquistare le leve del potere, significava solo ostacolare quell'auspicato processo di emancipazione, che – come recitavano gli statuti dell'Internazionale – doveva essere "opera dei lavoratori stessi"[25].

Ecco il punto fermo, il tasto su cui Gnocchi-Viani batte, con un'insistenza quasi monotona, nelle sue corrispondenze da Roma, redatte, per lo più, come semplici resoconti sulla situazione del movimento operaio nella capitale, ma che, a leggerle con attenzione, rivelano un proposito preciso e un disegno unitario: quello di segnalare, perché altri ne seguano l'esempio, l'esperienza concreta dei lavoranti calzolai[26], delle società tipografiche[27], degli operai muratori[28], cioè di quelle categorie di lavoratori che, "compresi da un rispettabilissimo sentimento di dignità, si accing[evano] ad emanciparsi per opera propria, senza elemosinare da presuntuosi privilegiati protezione alcuna"[29], perché essi soli erano "i giudici competenti dei loro bisogni e dei loro interessi"[30].

22. Così Gnocchi-Viani si era espresso nella lettera a Engels del 18 agosto 1872. Cfr. *La corrispondenza di Marx ed Engels con italiani*, cit., p. 241.

23. Sul ruolo svolto da Gnocchi-Viani all'interno della Consociazione genovese, si veda Bianca Montale, *La Confederazione operaia genovese e il movimento mazziniano in Genova dal 1864 al 1892*, Domus Mazziniana, Pisa, 1960, ma mi permetto di rinviare anche a G. Angelini, *Il socialismo del lavoro ecc.*, cit.

24. L'espressione è usata da Gnocchi-Viani nell'articolo *Operai inglesi e operai italiani*, in «Critica sociale», 31 luglio 1891, pp. 169-171, ora antologizzato con il titolo *Associare, non "irregimentare"*, in O. Gnocchi-Viani, *Oltre la politica*, cit., p. 138.

25. Si vedano gli statuti dell'Internazionale, in O. Gnocchi-Viani, *Le tre Internazionali*, cit., p. 8.

26. Cfr., Osvaldo [Gnocchi-Viani], *Ultimo corriere*, «La Plebe», 7 giugno 1874 e *Nostre corrispondenze*, «La Plebe», 18 e 20 giugno 1874.

27. Si veda l'articolo di Gnocchi-Viani già citato alla nota 21, ma anche *Ultimo corriere*, «La Plebe», 3 marzo 1875.

28. Osvaldo [Gnocchi-Viani], *Movimento operajo in Roma*, «La Plebe», 6 marzo 1875.

29. Osvaldo [Gnocchi-Viani], *Nostre corrispondenze*, «La Plebe», 18 giugno 1874.

30. Così recitava il programma della Lega operaia romana, organizzata da Gnocchi-Viani, ora parzialmente riportato in Gnocchi-Viani, *Oltre la politica*, cit., p. 59. Sull'argomento Gnocchi-Viani tornerà in *Ultimo corriere*, «La Plebe», 9 luglio

Il programma della Lega romana era stato chiaro in proposito, fin dal giugno del 1872. Dunque, prima ancora che all'Aja le divergenze tra la corrente marx-engelsiana e la corrente bakuniniana dessero vita a due opposti schieramenti, era stata tracciata una terza via, che non conduceva ai gangli del potere, né per conquistarlo, né per farne *tabula rasa* attraverso l'azione rivoluzionaria, ma puntava a creare tra gli operai quei vincoli solidaristici e quella "comunanza di sforzi e di intendimenti"[31], necessari a rendere il proletariato una forza compatta, cosciente, capace di contrapporsi efficacemente alla classe egemone e alle sue istituzioni e di realizzare il proprio riscatto economico, morale e intellettuale.

Date queste premesse, era naturale che la Lega delle corporazioni operaie, nata a Ginevra sul finire del 1873 in contrapposizione sia all'ala autoritaria dell'Internazionale (di cui veniva criticato e rifiutato il carattere politico), sia all'ala anti-autoritaria (di cui si ripudiava il rivoluzionarismo a oltranza), trovasse in Gnocchi-Viani un convinto sostenitore. In effetti, non solo guarderà con entusiasmo a quella nuova corrente del socialismo europeo, che aveva saputo esprimere un drastico "no" nei confronti della politica e dello sterile insurrezionismo degli anarchici, per assumere "sembianza schiettamente operaia"[32] e convogliare ogni sforzo sul terreno economico, ma con il saggio dall'eloquente titolo *Le tre Internazionali* (che, nel 1875 inaugurerà la Biblioteca socialista della «Plebe»), cercherà anche di farne conoscere i principi ideali e i fini pratici e concreti, perché quell'esperienza operaista d'Oltralpe potesse trovare un seguito anche nel nostro paese.

Le classi lavoratrici e la politica

Era l'8 luglio 1875 quando «La Plebe», con un breve trafiletto, comunicava di aver ricevuto il manoscritto di Gnocchi-Viani, *Le tre Internazionali*, e prometteva che sarebbe stato pubblicato entro "ot-

1874, ove preciserà, per i lettori del foglio lombardo, che la società dei compositori tipografi e quella dei calzolai non avrebbero partecipato alle imminenti elezioni amministrative, per non contribuire a eleggere uomini, magari onesti, ma che dei bisogni e degli interessi degli operai se ne intendevano... "quanto uno scalpellino [poteva] intendersene di metafisica".

31. Osvaldo [Gnocchi-Viani], *La divisione del lavoro e le macchine*, «La Plebe», 31 maggio 1874, ora antologizzato in Gnocchi-Viani, *Oltre la politica*, cit., p. 158.

32. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Le tre Internazionali*, cit., p. 20.

to-dieci giorni, con note di XXX"[33] (sotto la sigla, un po' sibillina, si celava Benoît Malon). In realtà, lo scritto avrebbe visto la luce un mese dopo. E la ragione del ritardo va ricercata nelle reazioni e nei dissensi suscitati dal testo di Gnocchi-Viani all'interno dello *staff* redazionale della «Plebe». Non a caso, dando alle stampe quel saggio, a scanso di equivoci, insieme alle preannunciate note di Malon, Bignami avrebbe ritenuto opportuno premettervi anche "due parole dell'editore all'autore"[34] (questo il titolo della prefazione), a chiarire i termini di una divergenza d'opinioni tutt'altro che irrilevante.

Naturalmente, presentando il lavoro di Gnocchi-Viani sull'Internazionale, il socialista lodigiano era certo di rendere "un servigio alla comune causa" e di "fare opera buona" per l'importanza e l'attualità dell'argomento (trattato, oltre tutto, con chiarezza e capacità di sintesi ammirevoli, data l'abbondanza del materiale documentario utilizzato), ma anche per "l'assennatezza" dei giudizi espressi dall'autore nelle sue pagine. Ciò nonostante, Bignami non poteva (e non voleva) nascondere di non condividere appieno le idee di Gnocchi-Viani, nei cui confronti, per altro, ammetteva di nutrire "stima ed affetto sincerissimi"[35]. E a dividerli, a creare tra loro una sorta di barriera, che poneva il loro impegno internazionalista su piani diversi, era il differente modo di concepire il ruolo dell'azione politica nella lotta per l'emancipazione del quarto stato.

Lo aveva dichiarato più volte dalle colonne della «Plebe» e di altri giornali e, pubblicando *Le tre Internazionali*, lo ripeteva con convinzione, unita però a quel senso di amarezza che inevitabilmente si prova nel dover dissentire da un amico stimato: lui, a differenza di Gnocchi-Viani, era "*ancora* di coloro [...] i quali pensano non potersi veramente procedere verso la soluzione della questione sociale, senza far camminare di pari passo la politica, della quale – precisava – il terreno vuolsi [...] conquistare, non come fine certamente, ma come mezzo"[36]. Non solo: quasi temendo che quell'avverbio di tempo, quell'*ancora*, non fosse di per sé sufficiente a indicare una continuità ideale tra il passato democratico-mazziniano e il presente internazionalista e socialista, aggiungeva: "non separiamo la questione

33. Si veda la rubrica *Posta aperta*, «La Plebe», 8 luglio 1875.

34. La prefazione di Bignami allo scritto di Gnocchi-Viani fu pubblicata anche su «La Plebe», in data 15 agosto 1875, come articolo di fondo.

35. Tutte le citazioni sono ricavate dalla prefazione di Bignami a Gnocchi-Viani, *Le tre Internazionali*, cit., p. III.

36. *Ivi*, p. III. Il corsivo è mio.

sociale dalla repubblica, ma non separiamo neppure la repubblica dalla questione sociale"[37] (e la qualifica di giornale "repubblicano-razionalista-socialista"[38], che spiccava nel sottotitolo in quell'arco di tempo, stava a confermarlo).

Proprio il fermo convincimento che per perseguire obiettivi politici e sociali al tempo stesso fosse indispensabile organizzarsi "temporaria-mente, come partito democratico-socialista"[39] (sono le sue precise parole) lo aveva persuaso a inviare l'adesione della sezione Internazionale di Lodi al Consiglio Generale, che rappresentava la corrente marx-engelsiana, decisa a valersi dell'azione politica nel processo di emancipazione del proletariato e non alla Federazione italiana che, invece, l'aveva drasticamente respinta. D'altronde, la lunga lettera che Engels gli aveva inviato, in data 1 ottobre 1872, per fornirgli delucidazioni e chiarimenti sugli statuti dell'Internazionale, approvati al Congresso dell'Aja, aveva trovato il socialista lodigiano pienamente d'accordo sulla necessità, sostenuta da Engels, che il proletariato non potesse "agire come classe che formandosi esso stesso in partito politico"[40].

Ma i rapporti epistolari di Bignami con Engels, l'adesione della "sua" sezione lodigiana al Consiglio Generale costituivano di per sé la riprova di una scelta di campo pienamente consapevole, ponderata e matura? Già le sue lettere a Engels la dicono lunga in proposito. Il 28 ottobre '72, in qualità di segretario della sezione Internazionale di Lodi dichiarava al socialista tedesco che la sezione aveva "votato Statuti e Regolamenti in armonia cogli Statuti generali dell'Internazionale"[41]. Tuttavia, pochi giorni dopo, il 3 novembre, quasi volesse togliere a Engels eccessive certezze circa la sua "fedeltà" ai principi dell'Internazionale autoritaria, mentre gli chiedeva qualche corri-

37. *Ivi*, p. III.

38. «La Plebe» dal 4 luglio 1868 fino alla fine di dicembre del 1869, si era presentata al pubblico come "periodico democratico" e dal gennaio 1870 al dicembre 1872 come "giornale repubblicano". Con l'inizio del '73 il sottotitolo del foglio era diventato "giornale repubblicano-razionalista-socialista", per dare maggior risalto ai tre aggettivi con i quali Bignami e i suoi compagni si erano qualificati fin dall'inizio di quell'esperienza giornalistica. Dopo il trasferimento della sede a Milano, diventerà "Monitore quotidiano del presente per l'avvenire" e, successivamente, "rivista socialista", dapprima ebdomadaria e poi mensile. Sull'argomento rinvio a G. Angelini, *La cometa rossa*, cit., p. 12.

39. Enrico Bignami, *Due parole dell'editore all'autore*, prefazione a Gnocchi-Viani, *Le tre Internazionali*, cit., p. III.

40. Cfr. la lettera di Engels a Bignami in *Corrispondenza di Marx ed Engels con italiani*, cit., pp. 247-251. La citazione è a p. 249.

41. *Ivi*, p. 254.

spondenza per «La Plebe», che "in certo qual modo" rappresentava "le idee del Consiglio Generale", gli confidava anche che "quei di Rimini" lo sollecitavano "ad aderire alla loro Federazione"[42]... guardandosene bene, però, dal rassicurare il suo interlocutore su come intendeva rispondere a tali sollecitazioni. Anzi: ad accrescere le preoccupazioni engelsiane, nella successiva lettera del 12 novembre, con tono cortese, ma risoluto lo ammoniva: "parlate pure come v'aggrada p[er] l'Internazionale, ma non entrate in polemica cogli amici di Rimini"[43]. Del resto, Engels l'aveva capito fin dall'inizio e l'aveva rivelato a Sorge già il 2 novembre 1872: sì, Bignami si era schierato dalla loro parte, ma "con poca decisione"[44].

La ragione della "poca decisione" (come la definiva Engels), che aveva accompagnato la scelta di Bignami di afferire all'Internazionale autoritaria, va ricercata nel suo substrato ideologico, nel suo credo politico-sociale, oltre che nella volontà ostinata di "non divinizzare viventi"[45], per poter "pensare e sentire da sé"[46] (sono espressioni recuperate dalle colonne della «Plebe»). In realtà, già nel 1868, quando aveva dato inizio all'esperienza giornalistica del battagliero foglio lombardo, pur richiamandosi costantemente a Mazzini, si era allontanato dall'insegnamento più genuino del Genovese, ritenendo improponibile quell'unione tra capitale, lavoro e intelletto alla quale l'Apostolo continuava a legare ogni prospettiva di riscatto dei ceti più umili della società civile[47]. Allo stesso modo, dopo il Congresso dell'Aja, trovandosi costretto a prendere posizione, aveva inviato l'adesione della sezione lodigiana al Consiglio Generale, ma con scarso entusiasmo, rimanendo sempre uno di quegli "'autonomi' d'Italia"[48], restii alla disciplina e alle imposizioni dall'alto, che rappresentavano il bersaglio della dura polemica engelsiana.

42. *Ivi*, p. 257.

43. *Ivi*, p. 258.

44. *Corrispondance Fr. Engels - K. Marx et divers publiée par F.A. Sorge*, Costes, Paris, 1950, tomo I, p. 105.

45. Il 21 luglio 1868, nella rubrica *Pensieri e sentenze*, «La Plebe» ricorreva alle parole di Pitagora: "non divinizzate viventi: Ercole stesso non fu Dio che dopo morte". Alla citazione di Pitagora ne seguiva una, altrettanto eloquente, nella quale, con le parole di Kant, si ricordava che "la morte del dogma è la nascita della morale".

46. Si veda l'articolo *22 giugno 1806*, «La Plebe», 21 giugno 1870, ora antologizzato in G. Angelini, *La cometa rossa*, cit., pp. 76-77.

47. Sull'argomento rinvio al saggio introduttivo al volume antologico G. Angelini, *La cometa rossa*, cit., e, in particolare, al capitolo *Con Mazzini, oltre Mazzini*.

48. In questi termini si era espresso Engels, scrivendo a Bignami il 5 ottobre 1872. Cfr. *La corrispondenza di Marx ed Engels con italiani*, cit., p. 251.

"L'Internazionale non è Carlo Marx o Michele Bakunin; non ha idoli di sorta a cui far di cappello; non è setta e non ha dommi"[49]: lo si legge sulla «Plebe», in data 17 agosto 1872, in una lettera inviata da Andrea Costa a Bignami, per illustrargli le decisioni dell'assise riminese, di cui era stato segretario. È vero: Bignami aveva pubblicato quello scritto di Costa "con qualche riserva"[50]. Ma le "riserve" non riguardavano certo la scelta di "indipendenza e di piena autonomia"[51], proclamata con fierezza dall'amico romagnolo. Ciò che Bignami non poteva gradire e accettare era la critica esplicita, il dissenso espressi da Costa nei confronti dell'obiettivo che il gruppo della «Plebe» andava perseguendo, con grande tenacia, fin dal 1871: unificare le forze progressiste, riportare compattezza tra "le diverse frazioni della democrazia"[52], in modo che nel paese non vi fossero "né mazziniani, né garibaldini, né internazionalisti, ma solamente repubblicani-socialisti"[53].

In questo traguardo immediato che Bignami si era prefisso di raggiungere negli anni successivi all'esperienza della Comune di Parigi, quando le speranze di un'imminente rivoluzione sociale, alimentate da una discutibile "lettura" degli avvenimenti d'Oltralpe, avevano fatto dimenticare a troppi progressisti italiani (Costa compreso) la pregiudiziale istituzionale, sta la chiave per capire la sua opzione di campo all'indomani del Congresso dell'Aja. A Rimini, tra repubblicani e internazionalisti si era scavato un solco profondo, incolmabile, anzi, "un abisso"[54], come Costa l'aveva definito. Bignami, invece, pur schiettamente socialista fin dal '68, rimaneva convinto che la questione sociale fosse "strettamente legata alla politica" e che fosse "impossibile risolvere la prima, senza la seconda; [e] infruttuoso risolvere la seconda senza la prima"[55] (come «La Plebe» sosteneva nel maggio 1874). Ecco perché tra le due correnti dell'Inter-

49. Cfr. la lettera di Costa a Bignami, in *Ultimo corriere*, «La Plebe», 17 agosto 1872.

50. Si vedano le poche righe premesse da Bignami alla lettera di Costa, *ivi*.

51. *Ivi*.

52. Stoico [Felice Cameroni], *Voto di concordia*, «La Plebe», 11 ottobre 1873, ora in Giovanna Angelini, *La cometa rossa*, cit., pp. 107-108. Sull'importanza di unificare le forze progressiste, il foglio tornerà anche nell'articolo programmatico dell'edizione milanese dal titolo *Il nostro programma?*, pubblicato sul primo numero della «Plebe» quotidiana, l'1 novembre 1875.

53. *Recentissime*, «La Plebe», 5 gennaio 1872.

54. Si veda la lettera di Costa a Bignami, citata alla nota 49.

55. Pessimista [Felice Cameroni], *Paradossi inediti*, «La Plebe», 31 maggio 1874.

nazionale scontratesi all'Aja, Bignami aveva scelto quella che all'azione politica non rinunciava affatto, perché la riteneva un mezzo indispensabile nell'itinerario del proletariato verso il proprio definitivo riscatto. Anche lui, però, come l'amico Costa,era ben deciso a non rinchiudersi "tra le spire soffocanti di un domma"[56], per seguire il monito di Garibaldi a schierarsi con l'Internazionale, rimanendo sempre vigili e critici in modo da poter ravvisare e correggere con prontezza eventuali "difetti nelle sue istituzioni"[57] (e, naturalmente, anche nei suoi deliberati).

L'appello dell'eroe dei due mondi, giunto da Caprera in un momento cruciale per le forze progressiste, aveva trovato pronta ospitalità sulle colonne della «Plebe» nel settembre 1871, contribuendo a determinare o, comunque, a rafforzare il geloso senso di indipendenza, di autonomia degli internazionalisti italiani, sia di quelli decisamente antiautoritari, sia di quelli, come Bignami e il suo gruppo, che pure avevano dimostrato qualche propensione per la corrente marx-engelsiana.

Oltre la politica

"Del *placet* del gran Consiglio la Internazionale italiana se ne passa"[58], aveva scritto Costa sulla "Favilla" di Mantova nell'ottobre 1872, con linguaggio un po' datato (oggi, probabilmente, avrebbe detto "se ne frega"!). E ciò che il romagnolo aveva affermato con piglio risoluto, perché Engels se ne convincesse una volta per tutte, certamente valeva anche per Bignami. Gnocchi-Viani lo aveva ben capito: il "politicismo" dell'amico lodigiano era di marca diversa rispetto a quello dell'ala autoritaria dell'Internazionale. Prova ne era il fatto che nel gennaio del '73 (quindi dopo l'adesione ufficiale della sezione di Lodi al Consiglio generale), per criticare l'associazione dei tipografi romani, decisi a rimanere "estranei" alla politica (la stessa associazione che Gnocchi-Viani, invece, avrebbe indicato come esempio da imitare[59]), «La Plebe» non aveva trovato di meglio che ricorrere alle parole dell'«Unità Italiana», il foglio di Quadrio e

56. La citazione è tratta dalla lettera di Costa a Bignami, cit. alla nota 49.
57. *Internazionale*, «La Plebe», 12 settembre 1871.
58. *Carteggio imolese*, «La Favilla», 10 ottobre 1872.
59. Cfr. Osvaldo [Gnocchi-Viani], *Nostre corrispondenze*, «La Plebe», 29 luglio 1874; e *Ultimo corriere*, «La Plebe», 3 marzo 1875.

Brusco-Onnis, espressione del mazzinianesimo ortodosso, dal quale riprendeva un articolo, quasi integralmente, conservandone anche il titolo: *Gli operai e la politica*[60].

Quel pezzo, nel quale in sede storiografica[61] si è voluto vedere l'inizio di una politicizzazione in senso marxista del gruppo raccolto attorno alla testata lombarda, costituiva, in realtà, la riprova eloquente di un persistente retaggio mazziniano. A buon diritto, dunque, Gnocchi-Viani, replicando da Roma alle critiche formulate da Bignami nei confronti del suo saggio su *Le tre Internazionali*, alla fine di agosto del '75, poteva sostenere che se anche le sue "idee sulla politica non combacia[va]no" con quelle del gruppo lodigiano (e già lo sapeva da tempo), ciò non lo preoccupava affatto. "Le diversità di opinioni, sempre però *nello stesso ambiente*" – precisava – non erano altro, a suo avviso, che "gli elementi necessari di una dinamica intellettuale", destinati a subire una sorta di "processo di combinazione", quasi si trattasse di "elementi chimici" che, "passati al crogiuolo" e "fusi assieme"[62], danno luogo a un unico prodotto.

Quanto allo "stesso ambiente" – come Gnocchi-Viani lo definiva – non vi erano dubbi: entrambi avevano alle spalle una analoga formazione mazziniana, una milizia attiva nell'ambito della democrazia risorgimentale, contrassegnata da un marcato impegno sociale a favore delle classi lavoratrici e dei ceti emarginati e sfruttati; entrambi potevano annoverare nel loro *curriculum* un'esperienza militare al seguito di Garibaldi: Bignami ad Aspromonte e a Monterotondo, Gnocchi-Viani nella campagna dei Vosgi.

Proprio queste esperienze garibaldine, apparentemente simili, avevano inciso in modo diverso sul loro substrato ideologico. Dagli insuccessi di Aspromonte e di Monterotondo, Bignami si era convinto che non era più possibile posporre la soluzione della questione sociale a quella del problema nazionale che pareva allontanarsi di giorno in giorno, ma bisognava operare attivamente, saldando insieme istanze politiche e rivendicazioni sociali. Gnocchi-Viani, invece, accorso in Francia con i volontari dei Vosgi, dal contatto con una realtà politica reazionaria e conservatrice, anche se formalmente re-

60. *Gli operai e la politica*, «La Plebe», 21 gennaio 1873.

61. Alludo a Teresa Musci, *«La Plebe», primo giornale socialista del movimento operaio italiano*, edito dalla federazione comunista milanese nel 60° compleanno di P. Togliatti, tipografia L'Aretina, s.d. [1953].

62. Si veda la lettera di Gnocchi-Viani a Bignami, in risposta alle critiche a *Le tre Internazionali*, pubblicata su «La Plebe» del 30 agosto 1875, con il titolo *Lettere da Roma*. (Il corsivo è mio).

pubblicana, aveva maturato una profonda sfiducia nei confronti di quella forma istituzionale che, per parecchi anni, anche per lui aveva rappresentato un traguardo irrinunciabile.

"La Repubblica non mi seduce più: è una donna che, sotto i nastri e il belletto, mi può nascondere le ulcere del cuore: la contemplo, ma non sorrido"[63]. Con parole così disincantate e amare, Gnocchi-Viani si esprimeva sulla «Plebe» nel novembre del 1875, in uno dei momenti più importanti nell'esperienza giornalistica della testata di Bignami. Il foglio era appena diventato quotidiano e aveva trasferito la sede da Lodi a Milano. Dunque, l'occasione era propizia per presentare a un pubblico più ampio, meno provinciale, forse più preparato, più abituato alla discussione, la propria linea d'azione e per lanciare allo *staff* del giornale una sorta di sfida.

Ormai i lettori lo sapevano: la direzione della «Plebe» non condivideva "tutte le sue idee": lui quando poteva e dove poteva, la politica la eliminava "recisamente", e quando non gli era possibile eliminarla non solo la subordinava alla questione sociale, ma non riusciva a vederla se non "sotto una luce sinistra o per lo meno dubbia", che gli impediva di "stringerle la mano", di sentire "per lei cordiale amicizia"[64]. Neanche come "mezzo"[65] gli pareva accettabile. Anzi, la paragonava al mercurio, che certamente serviva a guarire da alcuni mali... ma provocando al paziente effetti collaterali gravissimi. E mentre ribadiva con fermezza che dalle sue posizioni non intendeva recedere, annunciava anche di essere in attesa di trasferirsi a Milano, per porre "nel crogiuolo" il suo "atomo anti-politico". Sul risultato che sarebbe scaturito da quella combinazione tra "atomi positivi e negativi" – come li chiamava – cioè tra "politici e non politici", non avanzava azzardati pronostici, ma non nascondeva neppure la sua fiducia. È vero – concludeva con bonaria provocazione – "il più e il meno" incontrandosi potrebbero elidersi a vicenda. Ciò nonostante, restava convinto che dall'ignoto fosse preferibile lasciarsi "sedurre", anziché "intimorire"[66].

D'altronde, nell'autunno del '75, Gnocchi-Viani non aveva più motivo di nutrire timori. L'eventualità di una convergenza tra il poli-

63. *Ivi*. Il corsivo è nel testo.

64. *Ivi*.

65. *Ivi*. Il discorso di Gnocchi-Viani si ricollega, in modo evidente, alla prefazione di Bignami al saggio su *Le tre Internazionali*, ove il lodigiano aveva sostenuto che era indispensabile conquistare il "terreno" della politica, "non come fine certamente, ma come mezzo".

66. Tutte le citazioni sono ricavate dall'articolo di Gnocchi-Viani, cit. alla nota 62.

ticismo del gruppo di Bignami e le sollecitazioni politiche della dottrina marx-engelsiana, cariche di implicazioni autoritarie, ormai era stata scongiurata. Perché non era affatto caduto nel vuoto il messaggio affidato alle pagine su *Le tre Internazionali*, nelle quali Gnocchi-Viani non aveva esitato a porre in evidenza "l'autoritarismo cattedrattico"[67] e lo "spirito legistico e imperativo"[68] del Consiglio Generale, che non si accontentava di "inculca[re] una speciale azione politica, ma la inculca[va] *autoritaria*", e, come se ciò non bastasse, di "codesta *particolare azione politica autoritaria*" ne faceva "un assioma internazionale [...] obbligatorio, dogmatico per tutto quanto il proletariato del mondo"[69] (naturalmente, sono tutte espressioni di Gnocchi-Viani).

Anche l'invito a riflettere e a mettere a fuoco i fondamenti ideologici su cui impostare la strategia d'azione verso il socialismo, lanciato da Gnocchi-Viani al gruppo lodigiano tra l'agosto e l'ottobre del '75 con una serie di ben diciannove articoli su *La Internazionale a Parigi*[70] (pubblicati in appendice alla «Plebe»), aveva sortito gli effetti sperati. Nell'arco di soli tre mesi il foglio di Bignami aveva compiuto un importante passo avanti nel processo di maturazione e di definizione del proprio orientamento ideologico. Gli interventi dedicati da Gnocchi-Viani all'analisi critica dell'esperienza comunarda avevano determinato una significativa revisione nell'interpretazione fino allora formulata dalla testata lombarda nei confronti di quegli eventi parigini "tanto grandi quanto fraintesi"[71].

All'argomento il socialista di Ostiglia aveva già dedicato un saggio, pubblicato nel 1874 dalla redazione dell'«Avvenire sociale» di Piacenza[72]. Probabilmente lo scritto non aveva avuto grande diffusione. Comunque, la questione era di tale rilievo da meritare un ulteriore approfondimento, sia per superare l'angustia agiografica, che caratterizzava la visione della Comune da parte di quasi tutta la pubblicistica internazionalista dell'epoca («La Plebe» compresa), sia per impar-

67. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Le tre Internazionali*, cit., p. 16.

68. *Ivi*, p. 14.

69. *Ivi*, p. 27. Il corsivo è nel testo.

70. Gli articoli si susseguono su «La Plebe» nei giorni: 11, 15, 19, 22, 26, 30 agosto; 5, 9, 14, 17, 23, 26, 30 settembre; 5, 9, 13, 16, 20, 21 ottobre 1875.

71. Osvaldo Gnocchi-Viani, *La Internazionale a Parigi*, «La Plebe», 21 ottobre 1875.

72. Osvaldo Gnocchi-Viani, *La Comune di Parigi e la Internazionale*, a cura dell'Amministrazione dell'«Avvenire Sociale», Tipografia Marchesotti, Piacenza, 1874. La parte più rilevante dello scritto è ora antologizzata in Osvaldo Gnocchi-Viani, *Oltre la politica*, cit., pp. 151-157.

tire a Bignami e ai suoi amici una lezione di coerenza e per stimolarli a esprimere valutazioni critiche meno emotive e più ponderate.

Fino all'estate del '75, il giudizio interpretativo del giornale lodigiano sui fatti parigini del '71, era carico di implicazioni contraddittorie. Infatti, da un lato il particolare valore simbolico attribuito alla presa del potere politico da parte delle masse rivoluzionarie[73] consentiva di scorgere nell'orientamento del foglio l'accettazione (più o meno consapevole) di una prassi rivoluzionaria di stampo neo-giacobino o blanquista, che non escludeva a priori la possibilità di una saldatura con la teoria marx-engelsiana della dittatura del proletario. Dall'altro lato, però, la testata lombarda si ostinava a presentare l'esperienza comunarda come la prima attuazione pratica del "comunalismo" o del "federalismo"[74].

I contributi di Gnocchi-Viani riescono a dissipare ogni equivoco. Gli avvenimenti francesi, a suo avviso, non potevano (e non dovevano) assurgere a modello ideale di governo popolare e neppure a esempio paradigmatico di una rivoluzione sociale "dal basso". Tutt'altro: il carattere di "rivoluzione dittatoriale" assunto dall'insurrezione, e quel Comitato di salute pubblica, vera "mostruosità partorita dall'accoppiamento della Rivoluzione col Despotismo" (come la qualificava, anzi la squalificava!), non erano affatto ispirati "alle idee sociali di uguaglianza e di libertà" proprie dei socialisti internazionalisti (rimasti in netta minoranza negli eventi parigini) e rappresentavano, altresì, "una contraddizione patente ai principi e alle tendenze" che doveva avere un "comune socialista"[75].

L'insegnamento di Gnocchi-Viani, il suo invito a meditare sull'episodio d'Oltralpe, per giungere a una definitiva chiarificazione ideologica, non cadranno inascoltati. Tant'è vero che, a metà ottobre del '75, quando la sua serie di articoli su *La Internazionale a*

73. Gli articoli dedicati dalla «Plebe» alla Comune e a *Gli uomini della Comune* tra il 1872 e il 1875, sono numerosi e tutti caratterizzati da un tono enfatico e apologetico, che celebra, acriticamente, quell'avvenimento, legandolo, idealmente, alla rivoluzione francese del periodo tra il 1792 e il '94, che aveva visto le masse popolari fare il loro ingresso sulla scena politica. Sull'argomento si veda Claudio Giovannini, *La cultura della «Plebe». Miti, ideologie, linguaggio della sinistra in un giornale d'opposizione dell'Italia liberale (1868-1883)*, Angeli, Milano, 1984, pp. 29-31, ma rinvio anche a G. Angelini, *La cometa rossa*, cit., pp. 45-46.

74. Si veda, soprattutto, l'articolo *Comunalisti e comunisti*, «La Plebe», 9 maggio 1871, che esalta il carattere decentrato, autonomistico della Comune parigina, ben diverso dal carattere autoritario e accentrato del comunismo.

75. Le citazioni sono tutte tratte da Gnocchi-Viani, *La Comune di Parigi e la Internazionale*, in *Oltre la politica*, cit., p. 156.

Parigi non era ancora terminata, Bignami sentirà il dovere di precisare che lui il "concetto centralizzatore di Marx"[76] non lo accettava affatto e, di conseguenza, respingeva la strategia tesa alla conquista del potere. A due settimane di distanza da quella dichiarazione, dalla testata del giornale scompariva anche il richiamo agli obiettivi politici, di stampo mazziniano, sopravvissuti così a lungo, nonostante l'opzione internazionalista e socialista.

Infatti, con l'inizio di novembre, il sottotitolo della «Plebe» non suonava più "giornale repubblicano-razionalista-socialista", bensì "monitore del presente per l'avvenire"[77] e l'articolo programmatico della nuova edizione non conteneva alcun cenno né alla pregiudiziale istituzionale, né alla necessità dell'azione politica per realizzarla, ma si limitava a sollecitare l'accordo tra "tutte le forze" della democrazia per raggiungere il traguardo della "giustizia sociale" e per porre in essere una società in cui non vi fossero più "diritti senza doveri in alto, doveri senza diritti in basso"[78].

Dunque, l'ottimismo di Gnocchi-Viani e la speranza di poter attuare un'intesa sul piano ideologico e programmatico con il gruppo socialista lombardo, che trapelavano dal suo articolo di "saluto alla «Plebe» diventata quotidiana"[79], erano più che fondati. E, di lì a pochi mesi, il Manifesto lanciato dal giornale milanese "agli operai, alle operaie, alla gioventù d'Italia", perché si organizzassero in un "grande partito operaio"[80], già recava, inconfondibile, l'impronta di Gnocchi-Viani, a conferma che tra "atomi politici e non politici"[81] (come Gnocchi-Viani li aveva definiti), questi ultimi avevano avuto il sopravvento, determinando un salto qualitativo nell'impostazione della «Plebe».

In quell'appello, infatti, il rapporto che si instaurava tra istanze politiche e istanze economiche non rispecchiava più la posizione sostenuta da Bignami nell'agosto del '75, quando, in polemica con Gnocchi-Viani, aveva affermato non "potersi [...] procedere verso la soluzione del-

76. E.B. [Enrico Bignami], *Lettera aperta*, «La Plebe», 16 ottobre 1875, ora con il titolo *Né con Marx, né con Bakunin*, in G. Angelini, *La cometa rossa*, cit., p. 118.

77. Sui diversi sottotitoli assunti da «La Plebe» nei suoi quasi sedici anni di vita, rinvio alla nota 38.

78. *Il nostro programma?*, «La Plebe», 1 novembre 1875.

79. Osvaldo [Gnocchi-Viani], *Nostre corrispondenze*, «La Plebe», 21-22 novembre 1875.

80. *Agli operai, alle operaie, alla gioventù d'Italia*, «La Plebe», 6 luglio 1876.

81. Osvaldo [Gnocchi-Viani], *Nostre corrispondenze*, «La Plebe», 21-23 novembre 1875.

la questione sociale, senza far camminare di pari passo la politica"[82]. Il problema del riscatto economico delle classi lavoratrici balzava in primo piano, fino a diventare l'obiettivo prioritario, il "grande scopo a cui doveva essere subordinato ogni *movimento politico*"[83], in netta antitesi con la strategia marx-engelsiana[84] e in sintonia, invece, con quanto lo stesso Gnocchi-Viani aveva sostenuto nel novembre del 1875, perché – si precisava – "la soggezione dell'operaio al capitale è la sorgente di ogni schiavitù politica, morale e materiale"[85].

Anche l'apertura verso le forze progressiste e la possibilità di instaurare con loro una fattiva collaborazione in vista di un obiettivo comune, indicati da Bignami solo l'anno precedente, nell'introduzione a *Le tre Internazionali*, come elementi caratterizzanti di quel "partito democratico socialista"[86] che avrebbe voluto costituire, avevano ceduto il posto al drastico rifiuto di ogni aiuto "politico" da parte della borghesia. L'esigenza di quella dimensione classista, destinata a contraddistinguere la decennale esperienza del partito operaio, di cui si auspicava la nascita, cominciava a imporsi. E non certo come strumento di lotta politica, secondo l'insegnamento marxiano, bensì come espediente tattico, dotato di un intenso valore pedagogico-educativo: un momento fondamentale di aggregazione e di riflessione per la classe operaia che, per emanciparsi, doveva svincolarsi dalla soggezione intellettuale e morale alla classe egemone, smettendola di farsi "rimorchiare" dietro "un carro d'idee"[87] che non eran le sue (secondo il monito affidato da Gnocchi-Viani a una delle sue prime corrispondenze da Roma), per imparare a crescere "in dignità e forza"[88] e riuscire a elaborare una propria ideologia, espressione autentica dei suoi valori, dei suoi interessi, delle sue aspettative.

82. Enrico Bignami, *Due parole dell'editore all'autore*, prefazione a Gnocchi-Viani, *Le tre Internazionali*, cit., p. III.

83. *Agli operai, alle operaie, alla gioventù d'Italia*, cit. Il corsivo è nel testo.

84. Il Manifesto *Agli operai, alle operaie*, lanciato dalla «Plebe» nel '76, non era affatto rivelatore di una "chiara collocazione del gruppo di Bignami e di Gnocchi-Viani nella corrente del socialismo europeo richiamantesi al programma politico dell'Internazionale marxista", come si è voluto sostenere in sede storiografica (Claudio Giovannini, *La cultura della «Plebe»*, cit., p. 139), ma testimoniava la posizione *sui generis* di questo filone del socialismo italiano. Sull'argomento rinvio a G. Angelini, *Il socialismo del lavoro*, cit., p. 114 e sgg.

85. *Agli operai, alle operaie, alla gioventù d'Italia*, cit.

86. Enrico Bignami, *Due parole dell'editore all'autore*, cit., p. III.

87. Osvaldo [Gnocchi-Viani], *La divisione del lavoro e le macchine*, cit.

88. Riccardo Bauer, *Osvaldo Gnocchi-Viani*, discorso pronunciato il 28 novembre 1948, per lo scoprimento di una lapide in memoria di Gnocchi-Viani in Ostiglia, in R. Bauer, *La Società Umanitaria, (1893-1958)*, Milano, 1959, p. 43.

L'orientamento nuovo nell'impostazione della «Plebe» era ormai più che evidente: gli obiettivi politici, sopravvissuti così a lungo a ricordare un retaggio risorgimentale restio a morire, erano stati definitivamente abbandonati. Il gruppo raccolto attorno alla testata lombarda aveva pienamente recepito i principi basilari del "socialismo operaio"[89] di Gnocchi-Viani: un socialismo che, per dirla con lo stesso Gnocchi-Viani, "posto di fronte alle due scuole in voga, l'autoritaria e l'anarchica, non [era] veramente né l'una, né l'altra"[90].

Di una venivano rifiutati i metodi insurrezionali, destinati a sicuro insuccesso (come di lì a poco il triste epilogo dei moti del Matese avrebbe confermato). La meta da raggiungere rimaneva, però, intrinsecamente libertaria, perché si identificava con "il federalismo", con "l'anarchia" e con quella "liquidazione sociale"[91], bollata da Marx con toni sprezzanti nello scritto *L'indifferenza in materia politica*[92], pubblicato sull'*Almanacco della Plebe*, nel 1874. Dell'altra veniva respinto sia il materialismo "volgare, brutale ed egoista"[93] (sono espressioni di Gnocchi-Viani), sia l'uso di mezzi dispotici, di dittature del proletariato, di imposizioni dall'alto, per porre in essere una società libera e giusta.

Cos'era, dunque, questo socialismo di Gnocchi-Viani che, dal '76 in poi, diventerà il socialismo del gruppo della «Plebe»? Quali i suoi punti-forza, i suoi principi ispiratori, i suoi elementi caratterizzanti? Ebbene, si trattava di una concezione del socialismo in cui rivivevano ascendenze di matrice diversa, che chiamavano in causa l'insegnamento di Proudhon e di Pisacane, di Ferrari e di Bakunin, ma anche quello dello stesso Marx, al quale si riconosceva il merito di aver rilevato alcune verità inconfutabili, quali la realtà della lotta di classe e, l'importanza preminente delle forze economiche nel contesto sociale.

Ma vi era di più. Alludo a quello "stesso ambiente"[94] (come Gnocchi-Viani lo aveva definito nel '75), comune tanto a lui, quanto all'amico (e dal '77 anche cognato[95]) Bignami, che aveva consentito ai due socialisti di realizzare un'intesa solida e proficua sul piano

89. Gnocchi-Viani, *Le tre Internazionali*, cit., p. 34.

90. *Ivi*, p. 30 e, sull'argomento, G. Angelini, *Il socialismo del lavoro,* cit., pp. 120 e sgg.

91. *Agli operai, alle operaie, alla gioventù d'Italia*, cit.

92. Cfr. K. Marx, *L'indifferenza in materia politica*, in K. Marx, F. Engels, *Scritti italiani*, cit., p. 99.

93. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Ricordi di un internazionalista,* Editrice Operaia Milanese, Milano, 1909, ora riedito a cura di Letterio Briguglio, Tipografia Antoniana, Padova, 1974. La citazione è a p. 126.

94. Si veda la lettera di Gnocchi-Viani a Bignami, cit. alla nota 61.

95. Nel 1877, Gnocchi-Viani aveva sposato una sorella di Bignami, Adele, dalla quale avrà due figli, Adelio e Enrico Giulio.

operativo. Proprio quell'"ambiente" (cioè l'ambiente mazziniano in cui entrambi si erano formati) aveva plasmato in loro una mentalità portata a non scindere mai il materialismo dall'idealismo e quindi a parlare "di interessi, di diritti, di benessere materiale", ma anche di "idealità, di doveri, di sacrifici"[96]. Sempre quell'"ambiente" aveva consentito di innestare sulla piattaforma economicistica del socialismo operaio la componente etica e l'impostazione volontaristica, che erano elementi estranei alla tradizione marxista, ma necessari, secondo Gnocchi-Viani, perché la rivoluzione socialista non si esaurisse in una trasformazione dell'assetto produttivo e distributivo, senza incidere nel profondo delle coscienze e senza dar vita a una autentica rivoluzione morale, portatrice di nuovi valori culturali e sociali.

"Il socialismo o è integrale o è una delusione"[97], sosterrà Gnocchi-Viani ancora nel 1909, ricordando la carica ideale e la forte tensione morale dei primi internazionalisti e il loro stesso modo di essere socialisti e cioè "non solo a parole, ma anche nelle opere e negli esempi della propria vita"[98]. Quei socialisti – aggiungerà Gnocchi-Viani – erano stati tutti "senza eccezione, mazziniani"[99]... e tutti avrebbero finito per trovarsi nella schiera dei vinti.

Perché – lo sappiamo bene – il partito socialista, nato al congresso di Genova nel 1892, aveva matrici diverse. Ma quel socialismo, uscito vincente dall'assise genovese, nonostante l'opposizione ostinata degli operaisti più vicini a Gnocchi-Viani[100], si è consumato nell'arco di un secolo esatto. Infatti, lacerato dapprima dallo scontro intestino tra l'anima riformista e l'anima rivoluzionaria, ha subito la triste parabola che conosciamo, fino ad arenarsi, senza troppi travagli interiori, nella vergognosa "prassi delle tangenti". E, insieme a molta amarezza, ha lasciato anche un interrogativo sospeso: forse, quella indispensabile "integrazione etica"[101] (per usare un'immagine rosselliana), che Gnocchi-Viani (come più tardi lo stesso Carlo Rosselli) riteneva *conditio sine qua non* del socialismo, avrebbe impedito una fine così misera?

96. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale*, a cura di John Rosselli, Einaudi, Torino, 1973, p. 426.
97. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Ricordi di un internazionalista*, cit., p. 109.
98. *Ivi*, p. 167.
99. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Dal mazzinianesimo al socialismo*, Tipografia Meoni, Colle Val d'Elsa, 1893, ora in *Oltre la politica*, cit. La citazione è a p. 255.
100. Particolarmente risoluto nell'opporsi alla piattaforma teorica marxista, votata a Genova, era stato Alfredo Casati, cresciuto, più degli altri operaisti, a contatto con Gnocchi-Viani, che aveva dato vita a un'alleanza con gli anarchici. Sull'argomento rinvio a G. Angelini, *Il socialismo del lavoro*, cit., p. 207.
101. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale*, cit., p. 426.

3. *Giovanni Bovio e i socialisti*

La mediazione ideologica

La Comune di Parigi, suscitando lo sdegno e la drastica condanna di Mazzini per il suo netto carattere di rivoluzione sociale, era destinata a segnare una profonda frattura nell'ambito del movimento democratico-risorgimentale, un tempo compatto attorno al grande Maestro. Mentre, rigidamente ancorati alla pregiudiziale politica, ribadita nel novembre 1871, durante il XII Congresso delle Società operaie italiane[1], i mazziniani più intransigenti rifiutavano ogni apertura verso le nuove tendenze materialistiche e verso il concetto di "lotta di classe" che cominciava a infiltrarsi tra le file del nascente proletariato italiano, il fascino dell'Internazionale ("sole dell'avvenire", come Garibaldi l'aveva definita[2]) trascinava verso il socialismo schiere sempre più folte di giovani democratici, allontanandoli definitivamente dalle idealità politiche mazziniane, ritenute troppo astratte e insufficienti a risolvere gli ingenti problemi delle classi lavoratrici.

Nonostante la comune matrice, la frattura che si era venuta a creare nello schieramento democratico si sarebbe rivelata irreversibile: gli avvenimenti e, soprattutto, una progressiva maturazione dei rispettivi fondamenti ideologici, avrebbero portato repubblicani e socialisti a seguire strade diverse e a sottolineare, via via, non tanto gli aspetti

1. Cfr. Gastone Manacorda, *Il Movimento operaio italiano attraverso i suoi congressi*, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 93-99.

2. La nota definizione garibaldina dell'Internazionale come "sole dell'avvenire" è contenuta in una lettera di Garibaldi a Celso Ceretti, datata 22 settembre 1872, in G. Garibaldi, *Scritti politici e militari*, a cura di Domenico Ciampoli, Voghera, Roma, 1907, pp. 637-638.

comuni, che pure erano numerosi, bensì quegli elementi in grado di consentire una sempre maggiore individuazione delle diverse correnti, premessa per una loro successiva configurazione in partito.

Tuttavia, finché i socialisti non si furono costituiti in un partito "ideologicamente ancorato al marxismo"[3], rifiutando ogni subordinazione della strategia proletaria all'impianto teorico della democrazia post-risorgimentale, considerata, con malcelato disprezzo una "sinistra borghese", tale scissione non era né scontata né, tanto meno, auspicabile: l'unificazione delle forze progressiste, oltre a costituire un valido baluardo contro la destra conservatrice e reazionaria, avrebbe offerto maggiori prospettive di realizzazioni democratiche e consentito un più rapido cammino verso quello che Bovio avrebbe chiamato il "demos-potere"[4]. Repubblicani e socialisti dovevano rimanere compatti: divisi non erano altro che un "rumore", uniti sarebbero stati una "forza". In questi termini si esprimerà Bovio nel 1883, dalle colonne del «Fascio della Democrazia»[5], ma, già da molti anni, la sua milizia politica si era posta, tra gli obiettivi principali, quello di riportare compattezza nel composito schieramento democratico, cercando di riunire repubblicani e socialisti sotto il denominatore delle comuni finalità democratiche da raggiungere.

Entrato nelle file repubblicane nel 1868[6], già nel 1872 Bovio aveva assunto nei confronti del mazzinianesimo una posizione che non può certo ritenersi ortodossa[7]. Infatti, non solo non aveva esitato a dichiarare Mazzini non più attuale nel dibattito politico contemporaneo[8], ma, affrontando nel *Saggio critico del diritto pe-*

3. Gaetano Arfé, *Storia del Partito Socialista Italiano*, Einaudi, Torino, 1965, p. 9.

4. Il termine "demos-potere" per indicare la sovranità popolare è usato da Bovio nell'articolo *La Democrazia* (II), in «La Spira», giornale democratico, Napoli, 11 aprile 1875, ora pubblicato in Giovanna Angelini, *Giovanni Bovio e l'alternativa repubblicana*, Giuffrè, Milano, 1981, pp. 176-181.

5. Cfr. Giovanni Bovio, *Evoluzione e rivoluzione*, in «Fascio della Democrazia», 28 agosto 1883, ora in G. Angelini, *Giovanni Bovio e l'alternativa repubblicana*, cit., pp. 223-225.

6. Giovanni Bovio era entrato nelle file repubblicane, condottovi da Pantano, nel 1868. Cfr. Edoardo Pantano, *Memorie*, Azzoguidi, Bologna, 1933, pp. 278-281.

7. Commemorando Mazzini nel 1891, lo stesso Bovio aveva affermato: "Io non fui un mazziniano puro". Cfr. *Conferenza dell'On. Bovio*, in «Roma», giornale politico quotidiano, Napoli, 9 marzo 1891 e sulla posizione di Bovio di fronte a Mazzini, si vedano le considerazioni di Massimo S. Ganci, *Bovio tra mazzinianesimo e positivismo*, in Aa.Vv., *Il mondo di Giovanni Bovio nel 150° anniversario della nascita*, Unione Tipografica, Bari, 1991, pp. 103-108.

8. Cfr. Giovanni Bovio, *A Giuseppe Mazzini* (discorso tenuto a Napoli il 14 marzo 1872), Tipografia F.lli Testa, Napoli, 1872.

nale[9] il tema dell'equità giuridica, era giunto a una interpretazione della questione sociale in termini chiaramente socialistici[10] e, pur senza rinnegare la pregiudiziale politico-istituzionale, aveva indicato in tale questione l'obiettivo primario su cui dovevano convergere le forze dell'intero schieramento democratico.

È innegabile che le tendenze socialiste avevano esercitato su Bovio una influenza non indifferente, soprattutto perché le sue prime esperienze politiche napoletane[11] erano maturate, fin dall'inizio, in un ambiente caratterizzato da una notevole eterogeneità di correnti. Infatti, dall'estate 1865, Napoli non solo era divenuta "la vera patria politica, il centro ideale"[12] dell'attività rivoluzionaria bakuniniana, ma, nel 1867, aveva visto anche il sorgere di quell'associazione "Libertà e Giustizia", che sarebbe diventata il primo nucleo del movimento socialista italiano.

È certo significativo il fatto che, quando, nel 1875, dopo i ripetuti sequestri dei precedenti programmi, Bovio riusciva finalmente a dare alle stampe il primo numero de' «La Spira», egli presentava il giornale non già come organo dei repubblicani di Napoli, ma come "organo della democrazia d'un solo colore"[13] e il suo primo pro-

9. Cfr. Giovanni Bovio, *Saggio critico del diritto penale*, Milano, Matarelli, 1872. Va notato che il *Saggio critico del diritto penale* è l'unica opera di Bovio che abbia avuto una recente riedizione (a cura di Vincenzo Accattatis, con il sottotitolo "Il socialismo giuridico", Feltrinelli, Milano, 1978). Sull'argomento si veda Francesco Gianniti, *La problematica penale nel saggio critico di Giovanni Bovio*, in "La scuola positiva", 1972, pp. 453-480 e dello stesso autore, *Prospettive criminologiche e processo penale*, Giuffré, Milano, 1981 (pp. 17-57), ma mi permetto di rinviare anche al mio saggio *Giovanni Bovio e la riforma dello Stato*, in Giovanna Angelini, Arturo Colombo, V. Paolo Gastaldi, *La galassia repubblicana. Voci di minoranza nel pensiero politico italiano*, Angeli, Milano, 1998, pp. 170-190.

10. Cfr. Bruno Di Porto, *Bovio e la questione sociale*, in Aa.Vv., *Democrazia Repubblicana*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1975, pp. 109-127.

11. Bovio si trasferì da Trani a Napoli alla fine del 1869. Si veda la "voce" curata da Alfonso Scirocco per il *Dizionario Biografico degli Italiani*, p. 553.

12. Pier Carlo Masini, *Storia degli Anarchici Italiani*, Rizzoli, Milano, 1969, p. 22.

13. Giovanni Bovio, *Sacratissimo fisco, patientia perenniori*, in «La Spira», 4 aprile 1875. Il giornale, che ebbe vita breve, si qualificò nel sottotitolo come "giornale democratico" (dal 4 aprile 1875 al 29 luglio 1875) per autodefinirsi solo più tardi, "giornale radicale" (dall'1 novembre 1877 al 4 gennaio 1878) e infine assunse la dizione di "giornale repubblicano" (dal 5 gennaio 1878 al 21 marzo 1878). Alfonso Scirocco, che pure dedica un saggio al giornale di Bovio (cfr. A. Scirocco, *Giovanni Bovio e il giornale repubblicano «La Spira»*, Archivio Storico per le Province Napoletane, 1964, pp. 286-307) non pare aver notato queste differenze nelle presentazioni del foglio. Il periodo in cui il giornale si qualificava come "democratico" è, invece, a mio avviso, particolarmente significativo: dagli articoli di Bovio

gramma costituiva l'elenco di rivendicazioni "riconosciute da tutte le gradazioni della democrazia"[14], non solo, quindi, dalla singola corrente repubblicana rimasta fedele a Mazzini, esprimendo Bovio quasi un diniego a rinchiudere la propria fede democratica nei canoni di un'ideologia che cominciava ad apparirgli troppo angusta e, comunque, insufficiente a interpretare le nuove esigenze economiche e sociali dell'Italia post-unitaria.

Del resto, impostasi ormai la questione sociale in termini di lotta tra capitalisti e lavoratori, come nel processo di unificazione nazionale era stato necessario "fare i conti" con la monarchia sabauda che aveva sottratto l'iniziativa alle forze mazziniane, così ora diventava inevitabile, secondo Bovio, valutare realisticamente il peso delle nuove forze socialiste, per non lasciarsi da esse sopraffare non solo sul piano sociale, ma anche su quello politico. "Chi si agita e gitta contro il palagio e contro la banca la sfida sociale – affermava Bovio nel 1872 – è l'operaio delle officine, l'operaio che si consocia, discute e, discutendo, avverte le distanze e la via di accorciarle"[15]. Tale via poteva passare attraverso la presa del potere politico, come a Londra nel 1871, in seno all'Internazionale si era voluto sostenere, o attraverso l'abolizione dello Stato, mediante insurrezione, come era stato affermato nel congresso anarchico di Sonviller del novembre 1871. Entrambe le alternative, che comportavano la sostanziale negazione delle idealità solidaristiche mazziniane, avevano già creato scompiglio nelle file, un tempo compatte, dello schieramento de-

emerge, infatti, un evidente tentativo di innestare sul tronco mazziniano i nuovi principi dell'Internazionale e nel contempo cercare una soluzione, a livello non solo politico-programmatico, ma anche ideologico, che consentisse di mantenere compatto uno schieramento così eterogeneo come quello democratico. Dopo la pubblicazione nel 1979 di questo mio saggio su *Bovio e i socialisti* (che qui ripropongo "rivisitato" alla luce del successivo dibattito storiografico), lo stesso Scirocco è tornato sull'argomento sostenendo che il deputato repubblicano "volle essere un mediatore, e indirizzò la sua azione alla ricerca di convergenze ideologiche e programmatiche tra i gruppi dell'estrema". Cfr. Alfonso Scirocco, *Giovanni Bovio: l'inizio della sua attività politica e la costituzione della estrema sinistra parlamentare*, in Aa.Vv., *Il mondo di Giovanni Bovio*, cit., pp. 59-77 (la cit. è a p. 59). D'altronde il tentativo di mediazione che Bovio andava perseguendo emerge chiaramente dall'articolo *Della Democrazia* (VI), in «La Spira», 16 maggio 1875, in cui Bovio ammette: "Non so [...] se la mia soluzione possa tornare accettevole agli uomini di parte repubblicana". Mi risulta che l'unica collezione completa del giornale «La Spira» si trova presso la Biblioteca Provinciale di Avellino, dove ho potuto consultarla.

14. Giovanni Bovio, *La democrazia* (II), in «La Spira», 11 aprile 1875.

15. Giovanni Bovio, *Saggio critico del diritto penale*, a cura di Vincenzo Accattatis, cit., p. 63.

mocratico-risorgimentale e ora minacciavano di porre in pericolo anche il termine ultimo della pluridecennale predicazione mazziniana: la repubblica, unica forma istituzionale compatibile con la democrazia.

Facendo propria la loro fondamentale istanza, la soluzione, cioè, della questione sociale, il movimento repubblicano avrebbe potuto smorzare la carica rivoluzionaria delle forze socialiste e far sì che le mete per le quali i due schieramenti operavano, pur diverse, potessero – secondo l'idea cara a Bovio dell'eterogenesi dei fini – trovare un punto di convergenza nella Repubblica Sociale. Ostinarsi nel perseguire idealità esclusivamente politiche era ormai anacronistico, di fronte a un proletariato che l'abbattimento delle barriere doganali, successivo all'unificazione, aveva notevolmente ingrossato e che avvertiva, fondamentalmente, la necessità della lotta contro il capitale. Non era più possibile condurre un'opera di apostolato tra le organizzazioni operaie perché acquisissero coscienza di classe e strumentalizzare poi tale classe, facendo prevalere sui suoi interessi concreti quelle specifiche idealità politiche che non poteva né comprendere, né sentire. Di fronte alla presenza socialista, che cresceva di numero e mutava lo schieramento di forze esistenti in Italia, i vecchi partiti dovevano necessariamente "ammodernarsi e trasfigurarsi, innanzi al presentimento di un rinnovamento sociale"[16]; dovevano, cioè, cambiare registro, smetterla di irrigidirsi e cristallizzarsi su posizioni un tempo realistiche, ma ora sempre più anacronistiche.

È vero: per Bovio non vi era più spazio per gli astratti teologismi mazziniani[17], né per azioni insurrezionali, impulsive e mal preparate[18], ma ciò non significava rinnegare l'insegnamento del grande Maestro, bensì mantenerlo vivo, nella sostanza più autentica, pur in un mutato contesto sociale, che comportava di sviluppare, in senso socialistico, le idealità sociali di Mazzini. Del resto il germe

16. Giovanni Bovio, *Prefazione* alla 2ª edizione di *Uomini e tempi*, datata 8 gennaio 1880, in Bovio, *Scritti filosofici e politici*, Anfossi, Napoli, 1883, p. 21.

17. Nel primo numero de' «La Spira», Bovio aveva affermato, senza reticenze: "Dio e popolo non stanno [...] con noi". Cfr. *Sacratissimo fisco, patientia perenniori*, in «La Spira», 4 aprile 1875.

18. Rievocando la figura di Pisacane nel 1875, Bovio aveva affermato: "Ormai è il protestare nobilmente [che] ci chiarisce degni di giorni meno rei" (*Per Carlo Pisacane*, in «La Spira», 5 luglio 1875, ora in G. Angelini, *Giovanni Bovio e l'alternativa repubblicana*, cit., pp. 136-145). L'anno successivo, mentre i repubblicani ortodossi erano rigidamente ancorati alla pregiudiziale astensionista, Bovio varcava, infatti, le soglie del Parlamento.

della questione sociale era presente anche nella concezione mazziniana, solo che "nel tempo di Mazzini, quando l'Italia si aveva a fare [era prevalsa] la parte politica. Oggi, risorta la nazione, prevale la parte sociale [...] i due termini si ricompongono [...] e i circoli che una volta erano politici ed oggi sono circoli di studi sociali, diverranno circoli politico-sociali"[19]. Così Bovio si esprimeva in un articolo estremamente conciso, ma, a mio avviso, particolarmente illuminante, pubblicato nel 1893, nel quale, senza mezzi termini, esponeva la sua drastica proposta: la necessità di una sintesi tra socialismo e repubblicanesimo, poiché "il socialismo non repubblicano è un umanesimo astratto, buono a generare alcuni empirici che possono oscillare dalla teocrazia all'anarchia" e, nello stesso tempo, perché "la politica astratta di una repubblica non sociale, genera alcuni nominalisti che [...] se mai, riusciranno a quel governo della classe dominante, sotto parvenza repubblicana, che è, in sostanza, la peggiore delle tirannidi: quella del capitale"[20].

Riunire socialismo e repubblicanesimo non significava "stringere in un fascio cose disparate, ma comporre termini inseparabili"[21] e proprio la questione sociale avrebbe potuto e dovuto – data l'urgenza con cui si imponeva – fungere da elemento catalizzatore, da apposito *trait-d'union* per ricomporre quelle che Bovio continuava a considerare le due correnti complementari della democrazia ("quella che mira alla soluzione della questione sociale con l'altra che propone il problema politico")[22], senza che nessuna delle due rinunciasse ai propri principi, né ai propri motivi ideali. Non solo: la soluzione dei rapporti tra repubblicanesimo e socialismo era ormai fondamentale per garantire un'appropriata definizione politica e ideologica del movimento repubblicano e, contemporaneamente, per permettere una più equilibrata maturazione dello stesso movimento socialista. Un partito che, realisticamente, considerasse il proprio carattere di

19. L'articolo al quale mi riferisco, poco noto, fu pubblicato con il titolo *Ricorrendo il XXI anniversario* nel numero unico «X Marzo», stampato a Canosa di Puglia il 6 marzo 1893. L'unica copia del giornale che ho potuto reperire si trova presso la Biblioteca Comunale di Trani. L'articolo è ora antologizzato in Giovanna Angelini, *Giovanni Bovio e l'alternativa repubblicana*, cit., pp. 226-227.

20. *Ivi*, p. 227.

21. Bovio si era espresso in questi termini nel comizio tenuto a Catania nel settembre 1881. Il discorso di Bovio è riportato su «Il Diavolo Rosso», giornale politico letterario di Messina, 11 settembre 1881. Sull'argomento trattato a Catania, Bovio tornerà con l'articolo *Evoluzione e rivoluzione*, in «Il Fascio della Democrazia», cit.

22. Giovanni Bovio, *Evoluzione e rivoluzione*, cit.

minoranza politica e lo ponesse a confronto con le concrete esigenze della società in cui si trovava a operare, doveva necessariamente ponderare e valutare con cura la presenza, ormai concreta e minacciosa, delle forze socialiste, per portare nella lotta politica "volontà e non velleità"[23] e, soprattutto, per impedire che la propria "idea" finisse per isterilirsi, per sclerotizzarsi e per diventare obsoleta già prima di tradursi in realtà.

Nello stesso tempo il socialismo, che si era fatto interprete e difensore degli interessi del proletariato, aveva portato con sé, agli inizi, gli eccessi e le esagerazioni di ogni novità. Col tempo, arricchito dei succhi del repubblicanesimo, avrebbe potuto trovare una più coerente piattaforma di equilibrio, perdendo tutto ciò che aveva "di unilaterale e di esclusivo"[24], per accogliere, in una visione finalmente globale, tutti i problemi della vita associata, non solo economici, ma soprattutto politici, poiché senza una nutrita coscienza politica – secondo Bovio – non sarebbe stato possibile neppure un progressivo e duraturo conseguimento di vantaggi economici.

Insomma, nella situazione storica e sociale dell'Italia post-unitaria, di fronte a un proletariato sempre più crescente, ma insensibile a istanze esclusivamente politiche, si imponeva, come necessità fondamentale per la sua stessa sopravvivenza, che il movimento repubblicano comprendesse e approfondisse la questione sociale e mettesse capo a quello Stato, libero e decentrato, che ne avrebbe garantito la soluzione e realizzato la forma istituzionale attraverso la Repubblica Sociale. Si imponeva così, nelle linee della strategia boviana, che il repubblicanesimo facesse proprio un tipo di socialismo *sui generis*, che, – va precisato con molta chiarezza – non si identificava affatto con il marxismo, ma doveva avere in comune con esso solo l'impostazione del problema sociale[25].

Infatti, se la contrapposizione di classi all'interno della società, e la posizione dello Stato ("plutocratico, schiettamente e sospettosamente borghese")[26] in questo contrasto di interessi sono intesi da

23. Bruno Di Porto, *Il Partito Repubblicano Italiano*, Ufficio Stampa del Pri, Roma, 1963, p. 90.

24. Giovanni Bovio, *Filosofia del diritto*, Roux, Torino-Roma, 1892, p. 378, ma si veda anche Bovio, *La questione sociale innanzi alla scienza e alla politica*, Tipografia dell'Industria di Salvatore Golia, Napoli, 1891.

25. "Il problema non è tra due immaginate progressioni naturali", secondo gli schemi di Malthus "ma come lo pone Marx, tra la forma capitalistica della produzione e i rapporti di produzione e scambio", sosteneva Bovio, in termini espliciti. Giovanni Bovio, *Filosofia del diritto*, cit., p. 348.

26. *Ivi*, p. 364.

Bovio in termini che possono richiamare quelli ben noti della concezione marxista, l'obiettivo della socializzazione dei mezzi di produzione e la gestione collettiva sono esclusi dal pensiero boviano. Per lui l'immagine del socialismo rimane – e va sottolineato – "una reazione del quarto stato e non la soluzione di un problema"[27]. Anzi, una nuova società, un nuovo ordinamento giuridico-politico, un nuovo Stato non avrebbero mai potuto, secondo Bovio, scaturire dall'esasperazione dei contrasti sociali: nessuna rivoluzione avrebbe potuto risolvere gli ingenti problemi del proletariato, poiché, mentre la questione sociale ("questione di tutto il lavoro per tutti i lavoratori della terra"[28]) costituisce un problema universale, ogni rivoluzione contiene, inevitabilmente, qualcosa di circoscritto, "di limitato nell'idea e nel fatto, nello spazio e nel tempo"[29].

Il movimento repubblicano, quindi, avrebbe dovuto aprirsi, secondo Bovio, a un socialismo "ideale" che non negava i principi solidaristici mazziniani, poiché era sì il frutto di una profonda comprensione degli antagonismi di classe, ma dalla quale, tuttavia, non scaturiva il convincimento che l'oppressione del quarto stato dovesse sfociare nella lotta contro tutte le altre classi sociali perché – come è stato detto – "vi sono i contrasti, ma vi sono le armonie sociali"[30]. Un simile socialismo che, non solo rifiutava drasticamente il concetto di lotta di classe[31] e condannava la scelta del metodo rivoluzionario (al quale contrapponeva[32] un incessante appello alla legge morale), ma che avrebbe potuto attuarsi esclusivamente dal basso[33], attra-

27. *Ivi*, p. 348.

28. Giovanni Bovio, *La questione sociale innanzi alla scienza e alla politica*, cit.

29. *Ivi*

30. Pio Schinetti, *Nel trigesimo della morte di G. Bovio*, in «Il Bruscolo», Firenze, 17 maggio 1903.

31. Ancora nel 1892, di fronte a repubblicani e socialisti, Bovio aveva affermato: "La lotta di classe [...] io la constato, e come fine la deploro". Cfr. *Il discorso di Bovio*, in «Roma», Napoli, 2 novembre 1892.

32. Nel discorso programmatico tenuto a Gallipoli, nell'ottobre 1893, Bovio aveva affermato: "Dove la scienza trova intatte le forze morali è evolutiva, dove le trova corrotte è rivoluzionaria" e aveva definito la legge morale "la gran legge della vita comune". Il discorso di Gallipoli, pubblicato su "Imbriani", Trani-Corato, 31 ottobre 1893, fu poi inserito in Giovanni Bovio, *Discorsi*, Tipografia Priore, Napoli, 1900, pp. 85-108.

33. "Il socialismo più o meno cesareo, mezzo napoleonico e mezzo bismarkiano, giova allo Stato non all'operaio. Il socialismo vero è problema solubile dal basso, non dall'alto", affermava Bovio nell'articolo *L'uomo di Stato*, in "La lega della democrazia", 31 maggio 1881. Va segnalato che il federalismo boviano è stato oggetto di una relazione tenuta da Leonardo La Puma al recente convegno su "Il federalismo nella cultura politica meridionale", svoltosi a Lecce nel dicembre 1998.

verso un impegno costante e un'assidua opera di educazione per vincere l'indifferenza, premessa prima affinché la plebe potesse operare la propria attesa redenzione, come conquista di diritti e come acquisizione di poteri, per Bovio doveva ritenersi perfettamente nel solco della concezione sociale mazziniana. Anzi, non era altro che "Mazzini svolto, Mazzini integrato, Mazzini ideale"[34].

L'incontro-scontro

Ovviamente, una simile opera di mediazione avrebbe richiesto tempi lunghi, assiduità, pazienza e, soprattutto, una accurata valutazione delle forze politiche che erano in gioco, delle loro mosse, dei loro programmi, del livello di maturazione dei loro fondamenti ideologici e delle distanze, sempre così variabili, che separano l'uno dall'altro i vari schieramenti politici. Tali distanze dovevano essere apparse a Bovio veramente esigue quando, nel 1875, non aveva esitato a presentare il suo primo programma come "elenco di rivendicazioni riconosciute da tutte le gradazioni della democrazia"[35] e non solo come proprie della singola corrente repubblicana rimasta fedele a Mazzini.

Del resto, il programma che l'associazione "Libertà e Giustizia", primo nucleo del movimento socialista italiano, aveva pubblicato nel 1867[36], non segnava alcuna frattura nello schieramento democratico-risorgimentale dal momento che, affrontando il tema specifico della questione sociale, non solo non aveva fatto alcun accenno ai concetti della lotta di classe e della presa del potere politico da parte del proletariato oppresso (concetti destinati in seguito a diventare quasi parole d'ordine tra le file socialiste) ma, rivendicando l'emancipazione del lavoro dal despotismo del capitale attraverso "l'istruzione e l'associazione proletaria"[37], aveva ribadito, sulla scia più coerente dell'insegnamento mazziniano, l'importanza dell'associazione e il ruolo primario che doveva essere attribuito all'educazione per risolvere gli ingenti problemi delle classi lavoratrici.

34. Giovanni Bovio, *Per Antonio Fratti* (discorso tenuto a Forlì nel 1897), in *Discorsi*, cit., p. 60.

35. Giovanni Bovio, *La Democrazia* (II), in «La Spira», cit.

36. Il programma dell'associazione "Libertà e Giustizia", pubblicato sull'omonimo giornale il 17 agosto 1867, è riportato in *Libertà e Giustizia*, a cura di Marcello Ralli, Laveglia, Salerno, 1977 e in Aldo Romano, *Storia del Movimento Socialista italiano*, Milano, F.lli Bocca, 1954, vol. I, p. 364.

37. Cfr. il postulato n. 15 del programma di "Libertà e Giustizia", *ivi*, p. 364.

È vero: era il 1867 e il movimento socialista, allora ai suoi albori, pur guardando all'Internazionale, non aveva ancora assunto il marxismo come ideologia ufficiale. Ma, dieci anni più tardi, nel 1877, le distanze tra i due schieramenti non erano certo aumentate se, nel secondo congresso della Federazione dell'Alta Italia dell'Internazionale, Osvaldo Gnocchi-Viani poteva affermare che "le rivoluzioni non si improvvisano, né si fanno ad ora fissa"[38], sostenendo, in tal modo, che i socialisti potevano continuare a perseguire i loro obiettivi anche attraverso la prassi evoluzionista, perfettamente in sintonia, quindi, con le tesi di Bovio.

D'altra parte, non va dimenticato che la posizione reciproca del radicalismo e del socialismo italiano era stata, per lunghi anni, una posizione di collaborazione e di critica ad un tempo, e non è certo il caso di fermarsi a sottolineare i frequenti contatti fra i due schieramenti, anche sul piano degli obiettivi programmatici. Ciò che, invece, merita una maggior attenzione è l'atteggiamento assunto dai socialisti, non tanto verso la democrazia borghese e i suoi rappresentanti più caratteristici, bensì verso Bovio in particolare, poiché era proprio tale atteggiamento, così spesso contrassegnato da implicazioni che potevano apparire contraddittorie, a giustificare e, direi quasi, a sollecitare lo sforzo di mediazione da parte del deputato repubblicano, accentuando il suo tentativo di avvicinamento, di dialogo e di confronto.

Il fatto stesso che, nel 1883, Bovio avesse trovato un appoggio proprio in Andrea Costa, il primo deputato socialista, per promuovere insieme il Fascio della democrazia[39], sicuramente doveva aver indotto il *leader* repubblicano a ritenere che l'auspicata fusione tra le forze progressiste si stesse ormai attuando. In realtà, il Fascio avrebbe ben presto rivelato un carattere puramente contingente, di semplice reazione al trasformismo, e l'incontro con i gruppi dell'Estrema, anziché condurre a una sostanziale unione e fusione tra i diversi schieramenti, aveva contribuito essenzialmente a un chiarimento, anche se non definitivo, delle rispettive posizioni, aumentando le distanze tra i socialisti e la sinistra borghese.

38. Gastone Manacorda, *Il movimento operaio italiano attraverso i suoi congressi*, cit., p. 138. Il discorso di Gnocchi-Viani al congresso milanese del 1877 è ora antologizzato nel volume a mia cura Osvaldo Gnocchi-Viani, *Oltre la politica*, Angeli, Milano, 1989, pp. 84-91.

39. La proposta di organizzare le forze della democrazia era stata propugnata da Bovio, Cavallotti, Dotto e Valzania (cfr. «Il Fascio della Democrazia», 11 agosto 1883) e la condirezione del Fascio era stata affidata a Bovio, Costa e Cavallotti (cfr. «Il Fascio della Democrazia», 12 agosto 1883).

Nel 1886, infatti, poco dopo che il Fascio aveva cessato di esistere anche formalmente, si era verificato il primo "scontro" tra il Partito Operaio e Bovio. Gli operaisti lombardi, nel tentativo di respingere la *leadership* delle forze radicali sul movimento dei lavoratori e affermare la loro piena autonomia come capacità di diventare gli artefici di un autentico processo di autoemancipazione, non avevano esitato a definire Bovio "valente filosofo", ma "borghese", e inutilmente egli aveva cercato di ribattere con fermezza sostenendo che "il filosofo, se è tale davvero, non è borghese od operaio, o barone, o prete [...] è l'uomo [...] e pone e tenta risolvere il problema umano come puramente umano e non in favore di una classe piuttosto che d'un'altra"[40].

La distinzione tra le correnti dell'Estrema stava trasformandosi in una vera e propria divergenza; anzi, stava diventando un'incolmabile frattura: il partito operaio che, proprio in quell'anno, si era presentato alle elezioni polemicamente distinto dai radicali, si stava avviando verso un esclusivismo operaistico, che andava assumendo il carattere di un duro, quasi settario classismo, nel convincimento che solo evitando condizionamenti esterni il proletariato avrebbe potuto maturare, comprendere le proprie profonde esigenze, le proprie aspettative e, sulla base di esse, elaborare la piattaforma ideologico-programmatica dell'itinerario da seguire per raggiungere l'obiettivo del proprio riscatto. Il Patto di Roma, redatto da Cavallotti nel 1890, aveva contribuito ad allargare ulteriormente la frattura fra le correnti dell'Estrema, per la preminenza data al fattore "politico" rispetto a quello "sociale". Ma anche in quella occasione, i rapporti di Bovio con i socialisti, anziché deteriorarsi, erano destinati a migliorare.

Probabilmente l'insistenza con cui, subito dopo il congresso che aveva portato a stipulare il Patto radicale, quasi a compensare lo scarso spazio riservato al problema delle classi lavoratrici, Bovio aveva ribadito l'importanza della questione sociale, insistendo sull'esigenza di discutere, invece di respingere aprioristicamente le richieste operaie, e la sollecitudine con la quale era intervenuto in difesa degli operai colpiti dai provvedimenti governativi di impronta "repressiva", definendo "voce di equità" la voce che sale dal popo-

40. L'articolo con il quale il Partito operaio aveva attaccato Bovio, pubblicato sul «Fascio Operaio» del 16-17 gennaio 1886, come critica a un intervento dello stesso Bovio, è integralmente premesso alla risposta data dal deputato repubblicano agli operai socialisti milanesi, l'1 febbraio 1886, in Giovanni Bovio, *Dottrina de' partiti in Europa*, Anfossi, Napoli, 1886, pp. 7-20.

lo[41], avevano indotto gli stessi socialisti a assumere un atteggiamento, se non apertamente favorevole, almeno benevolo verso quello che taluni consideravano il "filosofo borghese". Prova ne è il fatto che "La Montagna" di Napoli, che nel settembre 1890 aveva presentato l'indirizzo del socialismo italiano scritto da Antonio Labriola[42], il più autorevole interprete nostrano del marxismo, accettandone pienamente il contenuto, dopo pochi mesi non aveva esitato a definire Bovio "della democrazia italiana ornamento illibato" e a prendere le difese di Bovio e di Cavallotti nella loro controversia con Sbarbaro[43].

Tuttavia, se la posizione di un foglio socialista meridionale non può essere assunta come emblematica di tutto l'atteggiamento del socialismo italiano verso Bovio, poiché è noto che i socialisti del sud raggiunsero molto più tardi che al nord quella maturazione ideologica che li avrebbe portati a una radicale e irreversibile scissione dalle forze della democrazia borghese[44], è, invece, indiscutibilmente significativa la posizione assunta dal settimanale «Lotta di Classe», organo socialista del partito dei lavoratori italiani, le cui dichiarazioni iniziali, certo alquanto oscillanti e contrastanti, non erano tali da suggerire a Bovio di deporre ogni speranza sulla possibilità di unificare il fronte democratico.

Nel numero del 3-4 settembre 1892, il giornale aveva negato drasticamente l'ipotesi di una eventuale coalizione con i partiti cosiddetti affini, e specialmente con il partito radicale[45], ma dopo affer-

41. Giovanni Bovio, *Discorsi parlamentari*, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma, 1915, in particolare le tornate del 26 maggio 1890, del 4 maggio 1891, del 5 maggio 1891 e lo scritto *La questione sociale innanzi alla scienza e alla politica*, cit., inviato da Bovio a un comitato di soccorso per le vittime politiche nel 1891.

42. Cfr. Ernesto Ragionieri, *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani*, Feltrinelli, Milano, 1961, p. 252.

43. Cfr. «La Montagna» di Napoli, 13 aprile 1891 e per la controversia tra Bovio e Sbarbaro, cfr. l'articolo *Due palloni sgonfiati: Bovio e Cavallotti*, in «Il libero edificare», Roma, 9 aprile 1891, ma anche il numero unico «L'Antisbarbaro», pubblicato a Napoli il 12 aprile 1891. Una copia del foglio è conservata presso la Biblioteca Comunale di Trani.

44. Qualificanti della frequente sovrapposizione e confusione tra socialismo e repubblicanesimo sono i dibattiti che si sviluppano sulle colonne di alcuni giornali del mezzogiorno. Si veda, in particolare, «Spartaco», Bari, 12 agosto 1894, 13 aprile 1895 e 5 maggio 1895; «Cronache Ofantine», Canosa, 26 gennaio 1902; «La Propaganda», organo regionale socialista, Napoli, 19 aprile 1903; «La Ragione», settimanale socialista, Bari, 19 aprile 1903 e 20 dicembre 1911.

45. "I partiti non acquistano forza che affermandosi e affermarsi vuol dire distinguersi, non vuol dire confondersi, allearsi, transigere [...] Per sognare affinità che non esistono ed alleanze impossibili [...] bisogna non capire cos'è il socialismo [...] Bisogna, insomma, essere o democratici o confusionari [...] e non già essere socialisti". Cfr. *La democrazia e il partito operaio socialista*, in «Lotta di Classe», 3-4 settembre 1892.

mazioni che parevano non lasciare spazio a programmi di unione tra le varie correnti democratiche, nel numero del 17-18 settembre il giornale dei lavoratori italiani, discutendo il rapporto tra il partito che rappresentava e i repubblicani, aveva dichiarato che il partito operaio socialista era anch'esso un partito politico, poiché "il problema sociale è, al tempo stesso, un problema politico. Non solo – aveva aggiunto il giornale – noi siamo i primi ad ammettere che non sarà colla monarchia che cotesti ideali si realizzeranno [...]. In questo senso, dunque, siamo perfettamente repubblicani"[46].

Inoltre, in risposta a un articolo di Bovio, apparso il 2 febbraio 1892 su «La Tribuna», in cui il filosofo napoletano aveva criticato quei "socialisti che, con Federico Engels, parlano dell'imminente avvenimento del socialismo al potere" e non si decidono a indicarne la forma di governo, Engels aveva ribattuto affermando che "la repubblica democratica è la sola forma politica in cui la lotta fra la classe operaia e la classe capitalista possa, dapprima universalizzarsi, indi toccare la sua meta"[47]. Era stato poi il numero di «Lotta di Classe» del 5-6 novembre 1892 a confermare che la speranza boviana di un possibile avvicinamento del movimento repubblicano ai socialisti non aveva motivo di considerarsi utopia, o almeno, ipotesi assolutamente irrealizzabile. In quel numero non solo veniva riportato quasi integralmente un discorso tenuto da Bovio a Napoli[48], ma il deputato repubblicano veniva definito "alta mente di filosofo e di democratico schietto", che ha compreso l'inevitabile evoluzione dei partiti, destinati a trasformarsi in due unici grandi partiti, espressioni delle "due estreme classi sociali"[49]. Il successivo numero del settimanale dei lavoratori italiani sembrava poi rallegrarsi che "quei radicali che per le tendenze dei loro studi e per le loro dichiarazioni più si avvicinano al partito socialista", come Bovio e Colajanni, fossero stati rieletti[50].

Tuttavia, proprio nel momento in cui Bovio pareva aver realizzato l'auspicato "incontro" con i socialisti e questi sembravano riconο-

46. *Socialisti e repubblicani*, in «Lotta di Classe», 17-18 settembre 1892.

47. Cfr. la lettera di Engels a Turati del 6 febbraio 1892 in K. Marx, F. Engels, *Corrispondenza con italiani*, a cura di Giuseppe Del Bo, Feltrinelli, Milano, 1964, pp. 415-416.

48. Il discorso tenuto da Bovio a Napoli durante un banchetto offertogli da "repubblicani e socialisti del Mezzogiorno" è pubblicato in «Roma», Napoli, 2 novembre 1892.

49. Cfr. i due articoli: *La lotta di classe alle urne* e *Due classi, due partiti*, in «Lotta di Classe», 5-6 novembre 1892.

50. Cfr. *Lavoriamo!*, in «Lotta di Classe», 12-13 novembre 1892.

scere la prospettiva di una battaglia comune, l'atteggiamento del partito dei lavoratori italiani verso i repubblicani e verso Bovio in particolare, mutava all'improvviso per assumere posizioni decisamente intransigenti di totale rifiuto di tesi e piattaforme programmatiche che, per quanto avessero aspetti e contenuti "socialisti", erano pur sempre espressioni della classe dominante e, pertanto, avevano una sostanza irrimediabilmente "conservatrice"[51]. Bovio, che ancora nel novembre dell'anno precedente era stato definito, "alta mente di filosofo e di democratico schietto", dopo il discorso di Gallipoli[52] viene drasticamente qualificato come "semplice strumento della borghesia" e il suo discorso ottiene un giudizio molto pesante, perché è considerato alla stregua di una "sfilza di ventosità metafisiche, eccellenti per lo svago intellettuale della borghesia, assolutamente inutili per i bisogni e le lotte attuali della classe sfruttata"[53].

Un simile scontro, comunque, era inevitabile: un socialismo senza lotta di classe, come quello che Bovio aveva sempre sostenuto non poteva più essere accettato da un partito che riteneva prossimo lo scontro rivoluzionario tra classe sfruttatrice e classe sfruttata e solo in questa chiave riponeva la certezza della possibile soluzione della questione sociale. La lotta di classe è "la spina dorsale del socialismo e la collettivizzazione ne è il fine sicuro e prossimo [...]. Un socialismo senza lotta di classe è un socialismo invertebrato", affermava il settimanale, organo del Partito socialista dei lavoratori italiani nel febbraio 1894[54], confermando, ormai, l'impossibilità di dar vita a quella forma di convergenza tanto auspicata da Bovio. Il Congresso di Reggio Emilia, nel settembre 1893, e la linea sempre più massicciamente marxista assunta in seguito dai socialisti italiani, avevano segnato la svolta decisiva. Tuttavia, se il partito socialista aveva optato per una propria precisa caratterizzazione programmatico-strategica e per una scelta ideologica che non lasciava adito a transazioni, Bovio, con il discorso di Gallipoli dell'ottobre 1893, aveva dovuto prendere atto che non vi era più spazio per alimentare una linea di dialogo e confronto con un partito che aveva perso la propria "forza mora-

51. Cfr. *Democrazia sociale e socialismo*, in «Lotta di Classe», 14-15 gennaio 1893; *La nostra intransigenza*, in «Lotta di Classe», 15-16 aprile 1893; *Bancologia repubblicana*, in «Lotta di Classe», 15-16 aprile 1893; *La sociologia repubblicana*, in «Lotta di Classe», 30 settembre-1 ottobre 1893.

52. Giovanni Bovio, *Programma politico*, in *Discorsi*, cit.

53. Cfr. *Fatti e parole*, in «Lotta di Classe», 11-12 novembre 1893.

54. Cfr. *Il socialismo invertebrato dell'On. Colajanni*, in «Lotta di Classe», 3-4 febbraio 1894.

le", se non in merito agli obiettivi finali da raggiungere, sicuramente in rapporto ai mezzi operativi scelti come propri metodi di lotta[55].

Ciò nonostante, se tra gli esponenti del socialismo del nord (del quale «Lotta di Classe» era certo il più autorevole portavoce) e Bovio si era verificato uno scontro duro e definitivo, gli aderenti al socialismo del sud rimanevano ancora legati al deputato repubblicano. Prova ne è il fatto che, in opposizione al rigore ideologico della direzione centrale, il Congresso socialista dei lavoratori di Molfetta non aveva esitato a riservarsi la libertà di apprezzamento circa il programma politico del partito, sostenendo necessario, come tante volte aveva sottolineato Bovio, colmare la deplorevole lacuna costituita appunto dalla assenza di un "programma politico ricostruttivo"[56].

Non solo: anche negli anni successivi, la stampa socialista meridionale si pronuncerà più volte in termini chiaramente favorevoli, o addirittura affini a Bovio. Prova ne è la campagna di stampa, volta a incitare le forze radicali e socialiste affinché si potessero creare blocchi compatti per sostenere non solo la candidatura di Bovio, ma anche quelle di Imbriani, o di Mirabelli[57], tutti lontani dai canoni ortodossi del socialismo marxista. Per altro, prima che il partito socialista ottenesse, anche nel Mezzogiorno, una maturazione ideologica analoga a quella raggiunta dal partito al nord, Bovio, comprendendo che oramai ogni possibile unione tra le diverse correnti democratiche era venuta meno, realisticamente aveva cambiato registro, e si era impegnato a spingere i repubblicani a "definirsi"[58], che significava costituirsi in un partito organizzato e programmaticamente autonomo[59], per controbilanciare il partito socialista che, oramai, parlava "una lingua che spa-

55. Giovanni Bovio, *Programma politico*, in *Discorsi*, cit., in particolare pp. 104-107.

56. Naturalmente l'o.d.g. del Congresso socialista di Molfetta non era stato ratificato dalla direzione centrale del Partito. Cfr. «Lotta di Classe», 22-23 luglio 1893 e 12-13 agosto 1893.

57. Cfr., ad esempio, sullo «Spartaco» di Bari, soprattutto gli articoli: *Movimento radicale sociale*, nel n. del 12 agosto 1894 e *Il programma minimo del partito socialista*, nel n. del 5 maggio 1895. Cfr., inoltre, «La Democrazia» di Bari, specie l'articolo *All'urna*, 25 maggio 1895.

58. Il monito boviano è contenuto nella lettera di Bovio a Cavallotti in «Sordello», giornale democratico, Trani, 18 aprile 1897.

59. Cfr. il programma del Pri scritto da Bovio nel 1897, pubblicato sul «Roma» di Napoli il 14 maggio 1897. Sull'argomento si veda Massimo Scioscioli, *Il Programma del gruppo parlamentare Repubblicano*, in «Archivio Trimestrale», ottobre-dicembre 1976 e Lucio Cecchini, *Bovio e la nascita del Pri*, in Aa.Vv., *Il mondo di Giovanni Bovio*, cit., pp. 179-186.

venta"[60], così da contrapporgli una forza alternativa di sinistra che fosse politica, ma al tempo stesso avesse una propria base sociale e, soprattutto, possedesse una carica ideale e morale di sicuro prestigio.

Così, una volta costituitisi i due schieramenti in distinti e autonomi partiti, il lungo sforzo di mediazione tra repubblicanesimo e socialismo, che Bovio aveva posto come obiettivo della propria attività politico-culturale, si rivelava completamente fallito, anche se, quasi a rappresentare una continuazione del generoso tentativo boviano[61], nel Mezzogiorno d'Italia, persisterà, magari con qualche sottinteso anacronistico, una confusione o, almeno, una frequente sovrapposizione di gruppi e di correnti, che avranno vita autonoma fuori da entrambi i partiti durante un po' tutto il primo decennio del '900. Tuttavia, al di là dell'indiscutibile insuccesso di questa sua coerente e insistente opera di mediazione, Bovio, se ha ancora qualcosa da dire e da suggerire, lo ha perché rimane uno dei più moderni e originali interpreti di un tipo di politica che non comporta una ambigua tendenza al compromesso o un equivoco oscillare tra ideologie diverse e contrastanti[62], ma rappresenta lo sforzo appassionato e realistico verso una proficua ricerca di quel confronto fra forze politiche diverse (ma non opposte) e di quel dialogo che, necessariamente, deve alimentare la dialettica e il processo di sviluppo di una società autenticamente democratica.

60. Così si esprimeva Bovio in una lettera aperta a «La Tribuna», di Roma, ivi pubblicata il 28 marzo 1897.

61. Una indiscutibile espressione della continuità del pensiero boviano si trova in «La Ragione», settimanale socialista di Bari, che il 20 dicembre 1911 affermava: "La realtà ammonisce che il pensiero socialista scende nei lavoratori dalla borghesia, e se così non fosse stato, il socialismo non sarebbe sorto mai [...]. Eppure vi fu uno scrittore e filosofo e milite della democrazia che, facendosi contemporaneo dell'avvenire, indicò fin da venti anni fa il danno e la menzogna dell'intellettualofobia socialista: Giovanni Bovio.

62. Sul carattere ambiguo e contraddittorio dell'attività politico-culturale boviana, ha posto, invece, l'accento Mario Spagnoletti, nel saggio *I socialisti e Giovanni Bovio*, Archivio Storico Pugliese, 1976, pp. 317-333. In realtà, le posizioni di Bovio sono apparse a Spagnoletti contrastanti, sia per una sua scarsa lettura dei testi boviani (mai citati direttamente, ma nei brevi passi antologizzati in Tommaso Pedio, *La battaglia politica di Giovanni Bovio. Antologia dei suoi scritti*, Cacucci, Bari, 1976), sia per una sua erronea interpretazione di uno scritto di Bovio del 1896. Lo stesso Spagnoletti, però, dopo la pubblicazione nel 1979 del mio saggio su *Bovio e i socialisti* (che qui ripropongo aggiornato alla luce dei successivi contributi storiografici) è tornato sull'argomento con l'intervento *Per una rilettura del rapporto Bovio-socialismo* (in Aa.Vv., *Il mondo di Giovanni Bovio*, cit., pp. 137-157), che rivede le posizioni precedenti e individua nell'opera boviana di "mediazione ideologica", una "operazione di 'offuscamento' delle differenze, intesa però in senso diametralmente opposto al tradizionale trasformismo" (p. 142).

4. *Carlo Rosselli e le radici autoctone del socialismo liberale*

Alla scuola di Riccardo Dalla Volta

Le ascendenze risorgimentali e mazziniane[1]; l'apporto del radicalismo e del concretismo salveminiani[2]; le sollecitazioni provenienti dal riformismo turatiano[3], alieno da ogni irrazionale appello alla violenza; l'insegnamento della scuola liberale inglese, da Smith a

1. Si vedano, soprattutto, Angelo Varni, *Derivazioni mazziniane nella concezione sindacalista di Carlo Rosselli*, in Aa.Vv., *Le componenti mazziniana e cattaneana in Salvemini e nei Rosselli*, Atti del Convegno di studi nel XXV° anniversario della fondazione della Domus Mazziniana, Pisa, 1979, pp. 67-78; Leo Valiani, *Carlo e Nello Rosselli da Mazzini alla lotta di liberazione*, in «Nuova Antologia», Fasc. 2163, Luglio-Settembre 1987, pp. 45-59; Giovanni Spadolini, *Carlo e Nello Rosselli. Le radici mazziniane del loro pensiero*, Passigli, Firenze, 1990 («Letture Rosselli», 2), ma, naturalmente, cenni alle ascendenze mazziniane del pensiero rosselliano si trovano in molti altri storici che si sono occupati della figura di Rosselli. Una rassegna bibliografica (purtroppo con qualche lacuna) degli studi su Rosselli, curata da Fulvia Ferrari, è premessa all'edizione einaudiana di *Socialismo liberale* del 1997, pp. LXX-LXXVI.

2. Sull'influenza salveminiana nel pensiero rosselliano si veda, per tutti, Aldo Garosci, *Vita di Carlo Rosselli*, Vallecchi, Firenze, 1973, che definisce Salvemini il "maestro" di Carlo (p. XVI) e contro "il pregiudizio corrente" (come viene definito) che "l'insegnamento di Salvemini abbia avuto una parte preponderante nella formazione intellettuale di Carlo Rosselli", le convincenti osservazioni di Roberto Vivarelli, *Carlo Rosselli e Gaetano Salvemini*, in Aa.Vv., *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella storia d'Italia. Attualità dei fratelli Rosselli a quaranta anni dal sacrificio*, La Nuova Italia, Firenze, 1978, pp. 69-97 (la cit. è a p. 70). Di recente, però, si è tornati a parlare di "apprendistato [di Rosselli] al magistero politico di Salvemini". Cfr. Silvio Suppa, *Note su Carlo Rosselli. Temi per due tradizioni*, in Michelangelo Bovero, Virgilio Mura, Franco Sbarberi (a cura di), *I dilemmi del liberalsocialismo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1994, p. 195.

3. Si veda, in particolare, Nicola Tranfaglia, *Carlo Rosselli dall'interventismo a "Giustizia e Libertà"*, Laterza, Bari, 1968, p. 358.

Stuart Mill, fino a Keynes[4]; le esperienze della Fabian Society e del Labour Party, vissute da vicino durante i giovanili soggiorni in Gran Bretagna[5]; l'ammirazione per la cultura socialista francese, quella "romantica, umanista, libertaria", che non ha smarrito mai "il culto dell'individualità, la fede nella libera iniziativa operaia, l'adesione alla realtà nazionale ed il riconoscimento dei fattori morali"[6], unita all'interesse per la tradizione rivoluzionaria della Francia dagli illuministi a Jaurès[7]; gli influssi del neo-idealismo gentiliano e del revisionismo europeo, e specialmente del contributo dato a tale corrente da Eduard Bernstein, "l'autore più citato" in *Socialismo Liberale*[8]; la lezione affidata da Henri De Man alle pagine di *Au de là du marxisme*[9]; e, ancora, "l'influenza di Croce", intrecciata "con quella di Rodolfo Mondolfo"[10] e di Alessandro Levi[11], nonché l'eco di un volontarismo di marca più o meno soreliana rappresentano alcune

4. L'attenzione per il pensiero politico ed economico inglese, già evidente nella prima tesi, si accentua in coincidenza con la stesura della tesi in giurisprudenza conseguita a Siena, più marcatamente economica rispetto alla tesi fiorentina. Sull'argomento si veda Antonio Cardini, *Carlo Rosselli dal sindacalismo al socialismo liberale: la tesi di laurea a Siena*, in Aa.Vv., *Scritti per Mario Delle Piane*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1986, pp. 347-361.

5. Ampie informazioni sui soggiorni rosselliani in Inghilterra si ricavano dalla corrispondenza con la madre in *I Rosselli. Epistolario familiare (1914-1937)*, a cura di Zeffiro Ciuffoletti, Mondadori, Milano, 1997.

6. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, a cura di John Rosselli, Einaudi, Torino, 1973, p. 476.

7. Cfr. Franco Venturi, *Carlo Rosselli e la cultura francese*, in Aa.Vv., *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella storia d'Italia*, cit., pp. 163-178.

8. Enzo Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Feltrinelli, Milano, 1977, p. 43. Ma sul rapporto tra il revisionismo bernsteiniano e il pensiero rosselliano si veda anche Mario Delle Piane, *Rapporti fra socialismo liberale e liberalsocialismo*, in Aa.Vv., *Giustizia e Libertà nella lotta antifascista*, cit., che sostiene che il socialismo liberale di Rosselli "alla fin fine si innesta sul revisionismo di Bernstein" ed è "una delle eresie del socialismo" (p. 416).

9. All'influenza di De Man, specie sul V capitolo di *Socialismo liberale*, accenna, fra gli altri, anche Norberto Bobbio nell'introduzione a *Socialismo liberale*, edizione einaudiana del 1977 e del 1997, ma con particolare insistenza si sofferma sull'argomento Nicola Tranfaglia, *Sul socialismo liberale di Carlo Rosselli*, in *I dilemmi del liberalsocialismo*, cit., pp. 85-104.

10. Enzo Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, cit., p. 43.

11. In proposito si vedano, per esempio, Nicola Tranfaglia, *Carlo Rosselli dall'interventismo a "Giustizia e Libertà"*, cit., p. 46; Leo Valiani, *Introduzione* a *I Rosselli. Epistolario familiare*, cit., pp. XVI-XVIII; Corrado Malandrino, *Socialismo e libertà. Autonomie, federalismo, Europa da Rosselli a Silone*, Angeli, Milano, 1990, p. 86; Aldo Garosci, *Vita di Carlo Rosselli*, cit., p. 23.

delle più qualificanti componenti che in sede storiografica sono state chiamate in causa per illustrare il processo formativo del pensiero politico rosselliano.

In questo coacervo di stimoli e di condizionamenti si è sottolineata con particolare vigore la centralità e la preponderanza dell'influenza del *leader* della socialdemocrazia belga, al cui saggio sulla "psicologia del socialismo" Rosselli si sarebbe ispirato al punto da poter considerare la parte costruttiva di *Socialismo liberale* "una sorta di adattamento dell'opera di De Man a un pensiero che già si era formato e aveva elaborato una serie di punti saldi"[12], come, appunto, quello rosselliano. E l'incontro, avvenuto nel 1927, di Rosselli con l'importante testo di De Man sarebbe stato decisivo per la maturazione definitiva di *Socialismo liberale* in quanto le critiche formulate dal teorico belga alla dottrina di Marx e dei suoi epigoni e la necessità, da lui sostenuta, di un superamento del marxismo per un'ideologia in grado di rivalutare un socialismo etico e libertario e proporre un riformismo attento a non perdere mai di vista i fini generali del movimento, non provenivano tanto dalle file del liberalismo ma piuttosto "dall'interno della tradizione sindacale e socialista europea"[13].

Il rilievo di Tranfaglia coglie sicuramente nel segno: se l'opposizione liberale alle implicazioni autoritarie del marxismo era ovvia, quasi scontata, non altrettanto poteva dirsi per le critiche provenienti dalle file del socialismo stesso, specie da quello di stampo sindacalista al quale, come è noto, Rosselli era particolarmente sensibile. L'argomento scelto per la tesi di laurea in Scienze sociali ne è una riprova: gli interessi scientifici del giovane laureando erano orientati a indagare le origini, le forme organizzative, i fini del movimento sindacale, in sintonia con quel carattere politico ed economico al tempo stesso che caratterizzerà la breve ma fertile attività accademica rosselliana durante il triennio 1924-1926, ma che – vale la pena di rilevarlo – rappresentava il *Leitmotiv* anche degli studi e delle ricerche di Riccardo Dalla Volta, subentrato nel 1909 ad Arturo Jéhan de Johannis alla direzione del "Cesare Alfieri" di Firenze[14], col qua-

12. Nicola Tranfaglia, *Sul socialismo liberale di Carlo Rosselli*, in *I dilemmi del liberalsocialismo*, cit., p. 88.

13. *Ivi*, p. 89.

14. Sull'Istituto di Scienze Sociali di Firenze, fondato nel 1875 da Carlo Alfieri di Sostegno si vedano Eugenio Garin, *L'istituto di studi superiori di Firenze (cento anni dopo)*, in *La cultura italiana tra '800 e '900*, Laterza, Bari, 1962, pp. 29-69; Giovanni Spadolini, *Il "Cesare Alfieri" nella storia d'Italia. Nascita e primi passi della scuola fiorentina di scienze sociali*, Le Monnier, Firenze, 1975; Sandro Roga-

le Rosselli si era laureato nel luglio 1921 e che lo avrebbe voluto come suo assistente[15].

In realtà, proprio nella vastissima produzione scientifica di Dalla Volta, finora ingiustamente trascurata in sede storiografica (ma ben nota all'allievo Rosselli) e nelle letture che avevano fornito al giovane studioso le conoscenze necessarie per la stesura della sua prima tesi di laurea è possibile rintracciare non solo significative critiche al marxismo, analoghe a quelle di De Man e provenienti non dalle file del liberalismo classico bensì dall'ambiente filo-laburista o addirittura integralmente operaista, ma anche alcune idee-forza destinate a confluire nel pensiero politico rosselliano più maturo. Procediamo con ordine su questo duplice binario, non ancora indagato da quanti si sono occupati della figura e del pensiero dell'intrepido antifascista, prendendo le mosse dai numerosi scritti dedicati da Dalla Volta a temi di carattere economico, finanziario, storico, sociologico, giuridico, ma sempre con una particolare attenzione per i problemi connessi al lavoro e alla sua organizzazione, nel solco di quella tradizione di matrice sansimoniana che proprio Dalla Volta aveva ritenuto opportuno riproporre nell'Italia di fine secolo[16].

Naturalmente nell'ambito della sterminata produzione laburista del docente di Carlo Rosselli[17], meritano un esame più scrupoloso quegli studi che il giovane allievo cita nella tesi del '21 e prende in considerazione anche per la tesi in giurisprudenza, conseguita due anni più tardi, presso l'università di Siena: due elaborati uniti dall'interesse per il sindacalismo, indagato nella prima tesi privilegiando l'aspetto storico, nella seconda, invece, sotto il profilo più marcatamente economico. Ebbene, la lettura dei testi di Dalla Volta, specie la ponderosa raccolta di saggi del periodo che dal 1888 (l'anno successivo all'adozione da parte del governo italiano della linea

ri, *L'Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento e la Scuola di Scienze Sociali (1859-1924)*, in *Cultura e istruzione superiore a Firenze dall'Unità alla grande guerra*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 1991 e, dello stesso autore, *Carlo Alfieri e la origini della Scuola di Scienze Sociali*, in *Alfieri di Sostegno tra Torino e Firenze*, a cura di Cristina Vernizzi, Museo Nazionale del Risorgimento Italiano, Torino, 1997.

15. Sull'argomento si veda Aldo Garosci, *Vita di Carlo Rosselli*, cit., p. 28.

16. Alludo al saggio di Dalla Volta dal titolo *Saint-Simon, la sua dottrina e la sua scuola*, pubblicato sulla «Nuova Antologia», 1 luglio 1898, pp. 87-111.

17. Una bibliografia degli scritti di Dalla Volta, non esaustiva, è inserita in Aa.Vv., *Studi in onore di Riccardo Dalla Volta*, Casa Editrice Poligrafica Universitaria Dr. Cya, Firenze, 1936 (2 voll.).

protezionista di commercio, di cui il docente di economia politica del "Cesare Alfieri" è critico durissimo) va fino alla metà del 1914 (e precisamente all'indomani della "settimana rossa" e degli inevitabili interrogativi sulla funzione della violenza da essa suscitati)[18] si rivela doppiamente preziosa. Da un lato, infatti, emerge la figura di un economista di notevole spessore culturale, attento ai più recenti contributi della scienza sociale europea e americana (spesso citati in lingua originale), conoscitore del dibattito politico-ideologico (da Tocqueville a Stuart Mill, da Saint-Simon a Marx), sensibile tanto alle sollecitazioni del revisionismo (già nell'ultimo decennio dell'800), quanto agli stimoli della "democrazia industriale" di Edwin Seligman[19] e dei coniugi Webb[20]. Dall'altro lato, però, affiorano anche spunti tematici e argomentativi che potrebbero aver lasciato un segno sul giovane Rosselli, a cominciare, per esempio, dal legame che nell'ottica positivista ed evoluzionista di Dalla Volta può instaurarsi tra il liberalismo e il socialismo (naturalmente a determinate condizioni).

In realtà, il relatore della prima tesi di laurea di Carlo Rosselli non era affatto "un socialista di Stato toscano", come ha voluto definirlo

18. Cfr. Riccardo Dalla Volta, *Questioni economiche di ieri e di domani*, Società Editrice Libraria, Milano, 1915. Il grosso tomo (pp. VIII-795) (che costituisce il nono volume della "Collezione di Studi Economico-Sociali Contemporanei", inaugurata con il saggio di Giovanni Montemartini sulla *Municipalizzazione dei pubblici servizi*), insieme a *I problemi dell'organizzazione del lavoro*, Lumachi, Firenze, 1903 è lo scritto di Dalla Volta citato nella bibliografia in appendice alla prima tesi di laurea di Rosselli (e citato più volte anche nel testo).

19. Edwin Robert Anderson Seligman (1861-1939), economista americano, docente di economia politica alla Columbia University, di estrazione liberale e seguace del metodo storico, fu tra i primi studiosi che avanzarono un progetto di "democrazia industriale". Fra l'altro fu anche critico acuto della marxiana concezione materialistica della storia in un saggio dal titolo *Economic interpretation of history*, al quale Dalla Volta dedicherà particolare attenzione nello scritto *Sulla interpretazione economica della storia*, pubblicato sull'«Archivio Storico Italiano» nel 1902, poi inserito nel volume *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., pp. 259-279.

20. Il richiamo all'organizzazione del lavoro inglese, lontana dagli schemi marxisti, e i riferimenti all'esperienza delle Trade Union, del gildismo, del fabianesimo e agli stessi Webb è presente negli scritti di Dalla Volta già negli anni '90 (molto prima che esca la traduzione italiana dell'opera di Sidney e Beatrice Webb, *La democrazia industriale*, nella «Biblioteca dell'economista», Utet, Torino, 1912). E al mondo britannico è dedicato un intero volume di Dalla Volta, i *Saggi economici e finanziari sull'Inghilterra*, Sandron, Palermo, 1912. Non stupisce, pertanto, che anche Rosselli, già nella tesi, guardi con molto interesse al modello inglese e che nella bibliografia compaiano ben quattro testi dei coniugi Webb.

chi pure ha il merito di averlo recuperato da un ingiusto silenzio, segnalandolo all'attenzione degli studiosi[21]. Anzitutto non era un toscano, anche se a Firenze aveva svolto gran parte della sua attività accademica oltre a dedicare alla città di Machiavelli il suo impegno di pubblicista economico della "Nazione" e di assessore alla pubblica istruzione e alle finanze[22]. Era nato e cresciuto (come egli stesso precisa[23]) in quella provincia di Mantova che aveva dato i natali a personaggi come Osvaldo Gnocchi-Viani e Prospero Moisé Loria, due nomi legati indissolubilmente, attraverso la benemerita istituzione della Società Umanitaria di Milano, loro vera creatura, al mondo degli umili, dei diseredati e all'imperativo categorico della solidarietà sociale nei confronti delle classi più povere e più numerose, secondo la nota espressione che dai testi di Saint-Simon era passata negli scritti di Mazzini e in gran parte della pubblicistica di quanti, nel corso dell'800, avrebbero profuso il loro impegno teorico e pratico in favore di quei ceti che "per la incertezza e la tenuità dei guadagni sono nella impossibilità di migliorare il loro regime di vita e si ritrovano sempre sul margine del disavanzo tra le entrate e le spese"[24].

La citazione è tratta dalle pagine dedicate da Dalla Volta a indagare il rapporto tra *La violenza, il socialismo e le riforme sociali* (come suona il titolo del saggio suggeritogli dalle intemperanze della "settimana rossa")[25], nel quale l'autore, avvalendosi delle più recenti statistiche americane sui progressi compiuti dal socialismo dal punto di vista elettorale durante il periodo 1887-1913, rileva che "l'allargamento del suffragio politico, che doveva permettere alle classi lavoratrici di far conoscere i loro bisogni, di spingere lo Stato a provvedere a molte necessità, di democratizzare istituzioni, leggi e politica" ha aumentato in modo consistente il numero dei rappresentanti socialisti nei vari parlamenti, ma non è servito "a eliminare la violenza". Per quanto concerne l'Europa, secondo Dalla Volta ciò è dovuto essenzialmente al carattere anacronistico della sua politica, rimasta "in troppi casi quella di quaranta o cinquant'anni fa, quando le classi lavoratrici non erano nella grande maggioranza provviste

21. Cfr. Silvio Lanaro, *Nazione e lavoro. Saggio sulla cultura borghese in Italia (1870-1925)*, Marsilio, Venezia, 1979, p. 157.

22. Si veda in proposito la "voce" Dalla Volta curata da Denis Giva per il *Dizionario biografico degli Italiani*.

23. Cfr. Riccardo Dalla Volta, *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 586.

24. *Ivi*, p. 753.

25. Il saggio è inserito nel volume *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., pp. 745-755.

del suffragio". Prova ne è il fatto che la politica europea continua a essere "trascinata nel vortice delle contese internazionali [...], dominata da gelosie di supremazia, [...] spinta incessantemente a nuove e maggiori spese militari", con conseguenti "nuovi aggravi ordinari e straordinari", mentre "tutto tende verso un assetto politico e sociale nel quale le maggiori cure si vogliono prestate alle popolazioni lavoratrici", cioè "alle classi più numerose e più bisognose" per le quali – precisa Dalla Volta – si è "fatto poco rispetto al molto che rimane da fare" quanto a "provvedimenti di carattere tributario, igienico, economico, educativo"[26].

A prima vista, parrebbe la presa di posizione di un socialista della cattedra, che sulla scia dell'insegnamento della vecchia scuola tedesca di Schmoller, di Wagner, di Brentano o di quello italiano di Luigi Cossa, reclama un più deciso intervento dello Stato con il fine di integrare nel sistema, attraverso una serie di tempestive riforme, quelle forze che, sotto la guida di Nenni e di Malatesta, ad Ancona avevano dato vita a un comizio antimilitarista, destinato a scatenare le drammatiche vicende della "settimana rossa". Ma non è così: anzi, a leggere con attenzione tutti i suoi scritti, ci si rende conto, piuttosto, che la preoccupazione principale di Dalla Volta è proprio quella di scongiurare l'ingerenza statale nell'ambito della vita privata del singolo, delle libere associazioni e delle stesse intraprese economiche, nel rispetto di una tradizione genuinamente liberale, che già ha saputo far tesoro della fertile lezione di Tocqueville e di Stuart Mill e sulla quale, inoltre, il socialismo ha lasciato un segno profondo, innestandovi "elementi nuovi di chiarificazione e di riassestamento"[27].

Così, se, come allievo di Francesco Ferrara, anche i principi classici dell'economia liberale Dalla Volta li aveva accolti e interiorizzati, non era, però, disposto a condividere con il maestro l'idea che "il socialismo non si discute: si schiaccia" (secondo la perentoria affermazione dell'economista siciliano)[28]. Naturalmente rimaneva convinto che la società economica avesse (e dovesse mantenere) il "carattere di cooperazione spontanea"[29], e in virtù di tale concezione,

26. *Ivi*, pp. 748-753.

27. Guido De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Feltrinelli, Milano, 1980, p. 368.

28. Francesco Ferrara, *L'Italianità della scienza economica (1875)*, in *Opere complete*, a cura di Riccardo Faucci, Associazione bancaria italiana, Roma, 1976, vol. III, p. 319.

29. Riccardo Dalla Volta, *Terre pubbliche e questione sociale*, (1897), in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 735.

con fermezza e con argomenti che ricordano il fiero discorso di Tocqueville all'Assemblea costituente del settembre 1848, respingeva, per esempio, l'indebita deduzione del diritto al lavoro da quel diritto alla vita che, a suo avviso, comportava solo l'obbligo statale "dell'assistenza giuridica e un dovere morale di assistenza materiale nei casi di estrema miseria". Invece, reclamare anche il diritto al lavoro, calcando le orme di Blanc, significava "falsare il concetto della società economica" e trasformarla in una "unione coattiva con la soggezione assoluta alla volontà dello Stato"[30] (e tutti i risvolti negativi per la libertà dell'individuo che ciò avrebbe comportato).

Del resto, non è un caso se il tono di Dalla Volta sempre pacato, equilibrato, privo di accenti polemici, diventa duro e sferzante proprio quando la "libertà liberale" gli pare possa essere minacciata o comunque compromessa da rivendicazioni, provvedimenti o proposte lesive della sfera di autonomia del singolo e delle associazioni. In proposito la sua reazione di fronte al progetto di riforma agraria avanzato a fine secolo da Maggiorino Ferraris è emblematico e contribuisce a porre in luce l'*humus* in cui sono maturati i primi interessi politici, sociali ed economici del giovane Rosselli e hanno cominciato a prender corpo alcuni punti saldi attorno ai quali si svilupperà la sua successiva riflessione e che finiranno per rappresentare i pilastri portanti della proposta rosselliana del socialismo liberale.

Maggiorino Ferraris non aveva ancora concluso quella serie di interventi con i quali dalle pagine della «Nuova Antologia»[31] – diventata la tribuna privilegiata delle sue battaglie politiche appena ne aveva rilevato la proprietà – andava illustrando i contenuti della riforma agraria da lui auspicata, quando Dalla Volta, in una conferenza tenuta all'Accademia dei Georgofili nell'aprile del 1900 (e pubblicata per la prima volta nel volume del 1915, più volte citato da Rosselli nella tesi in Scienze sociali) era entrato nel merito di tale proposta per respingerla con sdegno. Non gli piaceva affatto il macchinoso congegno che, secondo il progetto di Ferraris, avrebbe dovuto realizzare, attraverso il coinvolgimento dello Stato, "la grande federazione degli enti agricoli locali" (ben 1800 unioni mandamentali) in "governi regionali e la fusione di questi nella unione nazio-

30. *Ivi*, 734.

31. Maggiorino Ferraris, che aveva rilevato la proprietà della «Nuova Antologia» nel 1897 per dirigerla fino al 1926, aveva enunciato il suo progetto di riforma agraria in una serie di interventi apparsi sulla rivista fiorentina tra il 1898 (all'indomani delle agitazioni che avevano contribuito a persuaderlo della necessità di un intervento statale nel mondo rurale) e il 1901.

nale"[32]. E alle sue riserve subito aveva fatto seguire una lezione di educazione politica, nel solco dell'insegnamento americano di Hamilton, di Jay, di Madison, che l'allievo Rosselli saprà cogliere appieno (come dimostrano già le pagine della prima tesi di laurea[33]) e trasfondere nelle provvide istanze federaliste di cui si sostanzia il suo socialismo liberale.

Seguiamo la significativa polemica che nel primo scorcio del '900 aveva diviso l'*intelligentsija* fiorentina, contrapponendo il direttore della «Nuova Antologia», deputato del centrodestra, "molto vicino ai radicali"[34] (tanto che nel 1893 Cavallotti lo aveva indicato a Crispi per il suo governo di coalizione) e l'economista del "Cesare Alfieri", che già alla fine degli anni '90, dalle pagine della «Riforma Sociale», aveva sostenuto la necessità di superare l'impostazione normativa liberale del non-intervento in materia di contratto di lavoro[35], senza cadere nella pericolosa scorciatoia di una prospettiva nazionalizzatrice, ma facendo tesoro, invece, dell'esempio inglese del movimento fabiano e delle *Trade unions*, che proprio nel 1897 avevano optato per quella dimensione municipale destinata a rappresentare nel pensiero politico di Dalla Volta l'anello di congiunzione tra lo schema liberale e le istanze del socialismo riformista europeo[36].

Già i richiami di Dalla Volta all'esperienza anglosassone meritano un'attenta considerazione, sia perché precedono, pur di poco, gli analoghi riferimenti al fabianesimo presenti negli scritti giovanili einaudiani[37], sia, soprattutto, perché offrono una chiave di lettura che

32. Riccardo Dalla Volta, *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 588.

33. Il dattiloscritto della tesi di Rosselli in Scienze sociali su *Il Sindacalismo* è conservato presso l'Istituto Storico della Resistenza in Toscana, di Firenze, Fondo G.L., Carte Maria Rosselli, Busta 2, Fascicolo 2 (d'ora in poi citato come "Prima tesi di laurea"). Gli espliciti riferimenti all'opzione federalista, in alternativa alle implicazioni illiberali dello Stato centralista, si trovano nel Cap. III (pp. 102 sgg.) e alle pp. 184-185.

34. Giorgio Candeloro, *Storia dell'Italia moderna. Lo sviluppo del capitalismo e del movimento operaio (1871-1896)*, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 435.

35. Si veda l'intervento di Dalla Volta, *Del contratto di lavoro nella legislazione civile*, in «La Riforma Sociale», 4, 1897, pp. 312-338 e sul rilevante contributo dell'economista del "Cesare Alfieri" alla rivista, Denis Giva, *Economisti e istituzioni. "La Riforma sociale" (1894-1914)*, in Valerio Castronovo (a cura di), *La cassetta degli strumenti. Ideologie e modelli nell'industrialismo italiano*, Angeli, Milano, 1986, pp. 13-40.

36. È proprio Dalla Volta a proporre una riflessione sull'esperienza tradeunionista inglese con l'articolo *Il XXX Congresso delle Trade Unions*, in «La Riforma sociale», 11, 1897, pp. 1032-1043.

37. Sull'argomento si veda Riccardo Faucci, *La scienza economica in Italia (1850-1943)*, Guida, Napoli, 1981 e Francesco Forte, *Luigi Einaudi: il mercato e il buongoverno*, Einaudi, Torino, 1982.

consente di comprendere meglio gli interessi del neo-laureato Rosselli per il mondo laburista d'Oltremanica (ove, appena giunto nell'estate del '23 si sarebbe iscritto – guarda caso! – alla "quindicina fabiana"[38]) e il peso, l'importanza del modello politico inglese, anziché di quello tedesco allora dominante nell'ambito dei movimenti operai europei, nell'elaborazione del suo socialismo liberale. In realtà, i motivi che stanno alla base dell'opposizione di Dalla Volta al progetto di riforma agraria di Maggiorino Ferraris vanno ricercati nella sua predilezione per un riformismo "all'inglese", attento a privilegiare le energie della società rispetto a quelle dello Stato, convinto, con Taine, che "*la force de la civilisation ce sont les corps spontanés*"[39]. Di conseguenza, l'azione riformatrice da innestare sul tronco di una solida politica liberale, non doveva provenire da un "artificio legislativo"[40], neppure se da applicare gradualmente come, appunto, il progetto di Ferraris. Per il docente di Carlo Rosselli ciò avrebbe condotto inevitabilmente "se non subito, a breve termine, a una ingerenza dello Stato continua, pesante, invadente"[41].

Bisognava "andar cauti"[42] nell'accettare le riforme provenienti dall'alto: questo il monito esplicito di Dalla Volta, che l'allievo Rosselli recepirà pienamente, come si rileva già da uno dei suoi primi interventi sulla gobettiana "Rivoluzione Liberale", dove, fra l'altro, si legge che "si deve procedere non dall'alto al basso, non dal centro alla periferia, ma all'inverso" e che pertanto bisogna "non avere troppa fede nelle leggi, nella legislazione sociale"[43]. Per l'economista del "Cesare Alfieri" era necessario, invece, "educare le menti a comprendere e ad apprezzare quei corpi spontanei, fecondi, plastici, progressivi, che sono le libere associazioni"; occorreva stimolare "le attività sane ed utili a coordinarsi, a riunirsi, a prendere un indirizzo comune", perché solo così sarebbe stato possibile formare "uomini coscienti [...] capaci di volere e di agire" e attrarre "nell'orbita dell'azione collettiva", potenziandole, quelle energie che, isolate, sa-

38. Così Carlo, scrivendo dall'Inghilterra alla madre, il 28 luglio 1923, definisce il periodo tra il 3 e il 18 agosto che dovrà trascorrere a Haslemere presso la St. Edmund's School per partecipare alle conferenze sul fabianesimo organizzate da Beatrice e Sidney Webb. Cfr. *I Rosselli. Epistolario familiare*, cit., pp. 159-160.

39. È lo stesso Dalla Volta che cita Taine in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 602.

40. *Ivi*, p. 588.

41. *Ivi*, p. 607.

42. *Ivi*, p. 602.

43. Carlo Rosselli, *Liberalismo socialista*, in «La Rivoluzione liberale», 15 luglio 1924, ora in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit. (la cit. è a p. 126).

rebbero state infruttuose "o perché inadeguate al fine da raggiungere, o perché inconsapevoli del fine medesimo"[44].

Naturalmente, queste convinzioni, espresse da Dalla Volta con grande chiarezza, non consentono di collocarne il pensiero nella pur variegata corrente del socialismo (e, tanto meno, del "socialismo di Stato"!). Permettono, però, di cogliere nella sua riflessione politica e nella sua indagine economico-sociale, quell'attenzione per "i problemi di coscienza, di autonomia, di formazione di libere personalità", trascurati da Marx e rimandati "all'indomani della trasformazione sociale"[45] (secondo la critica formulata da Rosselli in *Socialismo liberale*), che rappresenta un elemento caratterizzante del pensiero politico rosselliano.

Del resto, che proprio questo insegnamento di Dalla Volta abbia contribuito in maniera determinante a plasmare la *forma mentis* dell'allievo mi pare lo testimoni molto bene già la tesi in Scienze sociali, specie là dove, citando gli scritti del suo maestro, esprime un dissenso più fermo e deciso di quanto si potrebbe attendere da un giovane laureando, nei confronti dell'obbligatorietà delle organizzazioni sindacali (sostenuta, fra gli altri, da Durkheim). "Noi – precisa Rosselli, usando un plurale non di maestà ma di modestia, secondo una scelta lessicale che contraddistingue l'intera tesi – riteniamo che l'organizzazione, perché possa arrecare i suoi frutti migliori, debba essere volontaria e risultare da una spontanea convinzione e da una cosciente volontà, e non all'opposto da una coazione"[46]. Il che è esattamente la stessa obiezione mossa da Dalla Volta al progetto di riforma agraria di Maggiorino Ferraris, basato "sull'*obbligatorietà* delle consociazioni" rurali[47], senza tener presente che l'azione "per essere veramente benefica, deve scaturire dal libero e cosciente impulso dei consociati, dalla fiducia nella sua utilità e fecondità, radicata nell'animo di ogni singolo aderente e deve adattarsi alle condizioni materiali, intellettuali e psichiche di ciascun centro rurale"[48].

In effetti, su questo tema, l'economista del "Cesare Alfieri" era tornato ripetutamente, e con insistenza, perché il suo magistero non lasciasse tracce. Anche commentando la proposta regia di un Istituto internazionale di agricoltura, nel 1905 Dalla Volta aveva rilevato che per "funzionare utilmente" nel nostro paese, un simile ente avrebbe

44. Riccardo Dalla Volta, *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 602.

45. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 460.

46. Prima tesi di laurea, p. 269.

47. Riccardo Dalla Volta, *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 602. Il corsivo è nel testo.

48. *Ivi*, p. 607.

dovuto diventare "il coronamento di un edificio" con salde fondamenta "fra le popolazioni campagnole tenacemente attive e saviamente organizzate", disposte a "consacrare tutta la energia di cui sono capaci a migliorare, anche col mezzo dell'associazione, le condizioni tecniche ed economiche della propria industria", ma soprattutto convinte di dover contare essenzialmente "sulle proprie forze, sul proprio spirito d'iniziativa", senza illudersi che la nuova Camera internazionale potesse bastare per "uscire vittoriosi dalle aspre lotte della concorrenza" e per "difendersi da qualsiasi forma di sfruttamento"[49].

Dunque, "la speranza di miglioramento" per le classi più povere e più numerose continuava a essere affidata da Dalla Volta "all'iniziativa individuale, allo spirito associativo dei privati, piuttosto che all'intervento dello Stato", secondo quella "abitudine mentale" tanto elogiata da John Stuart Mill nei delegati inglesi ai *meeting* dell'Internazionale[50]. Cito il pensatore d'Oltremanica, perché la matrice ideale dell'anglofilia dell'economista fiorentino (e del suo allievo Rosselli) va ricollegata proprio alla lezione milliana, che aveva contribuito a trasformare il liberalismo in una vera filosofia civile, consapevole della necessità di "integrare la politica liberale con una teoria della giustizia sociale"[51]. Non a caso da Mill si è fatta iniziare la "tradizione storica" di quell'orientamento politico che tende a coniugare i principi basilari della scuola liberale con quelli della corrente socialista, attraverso una sintesi, teorica e pratica, tra un liberalismo non liberista e un socialismo non statalista[52].

49. L'argomento era stato affrontato da Dalla Volta in una conferenza tenuta all'Accademia dei Georgofili nell'aprile del 1905. Il testo di quella conferenza *Sull'Istituto internazionale di agricoltura proposto da S. M. il Re d'Italia*, è inserito in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit. Le citazioni sono alle pp. 500-501.

50. In questi esatti termini si era espresso John Stuart Mill nel 1872 in una lettera a Georg Brandes, riportata quasi integralmente in Maria Teresa Pichetto, *Verso un nuovo liberalismo. Le Proposte politiche e sociali di John Stuart Mill*, Angeli, Milano, 1996, pp. 152-153.

51. Nadia Urbinati, *Il liberalismo socialista nella tradizione inglese*, in *I dilemmi del liberalsocialismo*, cit., p. 219.

52. Il riferimento è a Guido Calogero e alla sua *Premessa* al primo numero della rivista «Liberalsocialismo», 1946, ma sull'argomento rinvio anche alla *Prefazione* di Virgilio Mura a *I dilemmi del liberalsocialismo*, cit., p. 21, che attribuisce a Mill il merito di aver indicato la via "per giungere a coniugare sul piano teorico e a combinare sul piano pratico [...] un *liberalismo-non-liberista* con un *socialismo-non-collettivista*". Ritengo, però, opportuno sostituire l'espressione "socialismo non collettivista" con "socialismo non statalista", dal momento che la prospettiva collettivista non necessariamente è statalista (almeno sul piano teorico).

Tuttavia, negli scritti rosselliani i riferimenti a Mill, oltre a essere sporadici (e del tutto assenti nella prima tesi di laurea), non rivelano una conoscenza approfondita del suo pensiero politico. È il caso, per esempio, di quell'intervento del 1924 sulla «Riforma Sociale», in cui discutendo su *Scienza economica e leghe operaie*, Rosselli cita Mill insieme a quegli economisti che "implicitamente od esplicitamente" avrebbero negato "qualunque utile influenza delle leghe" nel processo di emancipazione economica delle classi lavoratrici, avvalendosi, a conferma di ciò, dell'autorità di Beatrice e Sidney Webb, che in *Democrazia industriale* avevano lamentato "un'ostilità generale contro il *movimento unionista* espressa in astratto nel linguaggio dell'economia teorica", durante i primi tre quarti dell'800[53]. E lo stesso vale per l'articolo dal significativo titolo *Liberalismo socialista*, pubblicato su «Critica Sociale» nel 1923, dove la riflessione milliana viene ricordata come esempio paradigmatico di una elaborazione teorica nella quale il liberalismo "classico" avrebbe raggiunto "la sua compiuta espressione"[54] (e lo stesso Rosselli si sarebbe mantenuto fedele a questa linea interpretativa, che colloca il pensatore inglese nell'ambito della "più ortodossa dottrina liberale"[55], anche nelle pagine più mature e più organiche della sua opera principale).

Insomma, Rosselli pare ignorare che Stuart Mill aveva posto le basi di un "nuovo liberalismo" (come opportunamente è stato definito)[56], perché la sua elaborazione concettuale è attenta a coniugare la libertà non più con il valore della diseguaglianza naturale caro a Locke e a tutto il primo liberalismo, bensì con quella uguaglianza delle condizioni che nell'esperienza americana, descritta da Tocqueville nel 1835, era già una realtà viva e operante. Non solo: nel pensiero politico e sociale di Mill anche la componente individualista, che è parte integrante e inscindibile della dottrina liberale, ha subìto una sostanziale trasformazione rispetto alla tradizione "classica" di estrazione lockiana. Prova ne è il fatto che l'individualismo milliano non contrappone più il singolo individuo e lo Stato, ma vede "nella libera associazione lo strumento necessario e indispensabile per l'affermazione della sua personalità, anche perché essa è in grado di re-

53. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 205. Il corsivo è nel testo.

54. Carlo Rosselli, *Liberalismo socialista*, in «Critica Sociale», 1-15 luglio 1923, pp. 203-204.

55. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 448.

56. Maria Teresa Pichetto, *Verso un nuovo liberalismo. Il pensiero politico e sociale di John Stuart Mill*, cit.

sistere allo Stato come alla società"[57]. Inoltre, stupisce che Rosselli, così attento ai contributi anglosassoni alla scienza economica e sociale, dimostri di non sapere che Mill l'associazionismo operaio, anche nella forma della lega, lungi dal ritenerlo inefficace nell'itinerario di riscatto del mondo del lavoro dalla tirannia del capitale, lo reputava uno strumento essenziale sia sul piano economico, sia, soprattutto, ai fini della crescita morale e intellettuale dei lavoratori e che le organizzazioni sindacali non solo le riteneva indispensabili in un sistema di concorrenza, ma le concepiva nella forma non obbligatoria, bensì basata sull'adesione volontaria[58]: proprio quella per la quale Rosselli aveva espresso le sue preferenze nella tesi di laurea.

Eppure, anche se lo studio del pensatore inglese era stato forse un po' affrettato e lacunoso, molte idee-forza del liberalismo milliano rivivono nei testi di Rosselli, mutuate, probabilmente, attraverso gli scritti di Dalla Volta (dove i *Priciples of political economy* sono puntualmente citati)[59]: dalla fiducia nella funzione educatrice delle autonomie locali e delle libere associazioni, al rifiuto della violenza come strumento per risolvere i conflitti sociali; dalla convinzione (di origine sansimoniana) che politica ed economia sono parti integranti della scienza generale della società, fino alla preoccupazione di conciliare, o meglio, di "combinare"[60] (secondo l'espressione di Mill, carica di quel pragmatismo così congeniale a Dalla Volta e all'allievo Rosselli) "la più grande libertà personale con la giusta distribuzione dei frutti del lavoro"[61], ossia con il massimo di uguaglianza tra i membri della società civile, che rappresenta l'ispirazione di fondo tanto nella speculazione milliana quanto nel rosselliano socialismo liberale.

Proprio il convincimento che "la giustizia e la libertà", saldamente unite tra loro, sono "condizioni indeclinabili del progresso umano" (come si legge nella presentazione alla grossa raccolta di saggi,

57. Nicola Matteucci, *Dal liberalismo al costituzionalismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di Luigi Firpo, Utet, Torino, vol. IV, tomo 2°, p. 160.

58. Cfr. John Stuart Mill, *Principi di economia politica*, a cura di Biancamaria Fontana, con introduzione di Giacomo Becattini, Utet, Torino, 1983, libro V, pp. 1217-1222.

59. L'opera milliana era stata tradotta per la "Biblioteca dell'economista", diretta da Francesco Ferrara, nel 1851 (Cugini Pomba e Comp. Editori-Librai, Torino), col titolo *Principii d'Economia Politica, con alcune delle sue applicazioni alla filosofia sociale*, ma Dalla Volta cita dalla III edizione inglese del 1852.

60. L'espressione è usata da Mill in una lettera a Karl D.H. Rau del 1852. In proposito si vedano le osservazioni di Norberto Bobbio, in *Tradizione ed eredità del liberalsocialismo*, introduzione a *I dilemmi del liberalsocialismo*, cit., p. 49.

61. *Ivi*, p. 49 e p. 225.

data alle stampe nel 1915)[62] costituisce il filo rosso, addirittura il comune denominatore di tutti gli scritti di Dalla Volta, nei quali più volte è ribadita l'esigenza di elaborare una vera *philosophy of society*, capace, secondo l'insegnamento di Mill, di saldare i principi irrinunciabili del liberalismo con un ideale di giustizia sociale, in modo da sorreggere un programma, più pratico che teorico, per porre le basi di una società migliore, attraverso la responsabile partecipazione di ognuno alla "lotta contro il pauperismo, con la coscienza del dovere sociale che gl'impone la solidarietà umana"[63] e non mediante quell'ambiguo ricorso alle elargizioni statali, sempre cariche di preoccupanti implicazioni centraliste e autoritarie.

Fin dal 1896 il docente di economia politica di Rosselli si era espresso in questi esatti termini, di sapore milliano e mazziniano al tempo stesso, nel corso di una conferenza tenuta proprio al "Cesare Alfieri" di Firenze. Ma l'argomento l'aveva affrontato ampiamente già durante l'anno precedente nelle pagine della «Rivista Italiana di Sociologia», in un saggio che merita un'analisi attenta perché da un lato mette in luce una sorprendente conoscenza delle diverse concezioni della giustizia nella storia del pensiero politico (da Socrate ad Aristotele, dalla filosofia stoica alla scolastica, dal giusnaturalismo moderno all'utilitarismo inglese di Bentham e di James Mill, fino alla teoria spenceriana condensata nei *Principles of ethics*), dall'altro lato consente di cogliere quel nesso strettissimo che nella prospettiva di Dalla Volta (come in quella di Rosselli) finisce per legare senza soluzione di continuità un liberalismo sollecito del valore della giustizia sociale e un socialismo per il quale l'obiettivo dell'uguaglianza non sia inconciliabile con quello della libertà, né raggiungibile attraverso l'intervento di uno Stato che si arroga il diritto di realizzare il principio del *suum cuique tribuere*, costituendosi "arbitrariamente e dispoticamente arbitro del valore delle persone"[64].

Un tale intervento di Dalla Volta era stato stimolato dalla recentissima pubblicazione dell'edizione italiana della *Giustizia* di Spencer, che l'economista del "Cesare Alfieri" critica proprio sul piano di quell'evoluzionismo filosofico di cui il pensatore inglese è considerato "il grande apostolo"[65]. Infatti, la concezione spenceriana della giu-

62. Riccardo Dalla Volta, *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. VIII.

63. Si veda il testo della conferenza tenuta nel febbraio 1896 al "Cesare Alfieri" su *Carità legale e beneficienza privata*, in Dalla Volta, *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., pp. 665-680 (la citazione è a p. 679).

64. Riccardo Dalla Volta, *Della giustizia sociale*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., pp. 709-723 (la citazione è a p. 717).

65. Mario A. Toscano, *Malgrado la storia. Per una lettura critica di Herbert Spencer*, Feltrinelli, Milano, 1980, p. 170.

stizia, identificata con la "libertà di ciascuno limitata solo dalla uguale libertà di tutti"[66], secondo Dalla Volta non solo contraddice il principio dell'evoluzione ma, mentre offre "un contributo notevolissimo [...] alla dottrina liberale", si rivela inadeguata ai fini di quel progresso della società che postula un concetto di giustizia sociale non statico e definitivo (come quello di Spencer), ma "sempre più perfetto", cioè, appunto, in continua evoluzione, nello sforzo perenne di "conciliare sempre più e sempre meglio questi due principi della nostra vita politica: il diritto costituito, la legge attuale, che rappresenta il grado di giustizia sociale acquisito e il sentimento di solidarietà umano che rivela senza posa le lacune e le ingiustizie persistenti nell'ordine sociale stabilito e fa sorgere dinanzi a noi un ideale nuovo"[67].

Naturalmente sarebbe inutile cercare nelle pagine di Dalla Volta un riferimento esplicito alla possibilità di un incontro teorico tra i principi irrinunciabili del pensiero liberale e le istanze fondamentali del socialismo. Anzi, il socialismo, identificato *tout court* con il marxismo, e quindi con una ideologia statalista, diventa sovente il bersaglio delle critiche dell'economista fiorentino. La sua posizione, infatti, rimane analoga a quella assunta da Tocqueville di fronte ai socialisti del '48 parigino, tant'è vero che, ancora nel 1914, interrogandosi sulla funzione della violenza scatenatasi durante la "settimana rossa", Dalla Volta ricorrerà a quel passo dei *Souvenirs* in cui il pensatore francese si domandava se il socialismo è destinato a rimanere "sepolto sotto il disprezzo che giustamente ricopre i socialisti del 1848" e lasciava aperto uno spiraglio all'eventualità che in un futuro più o meno lontano anche il diritto di proprietà potesse subire trasformazioni sostanziali. Del resto – lo ammetteva – era "tentato di credere che quelle che vengono chiamate le istituzioni necessarie, non sono spesso se non le istituzioni alle quali ci siamo assuefatti, e che in materia di costituzioni sociali, il campo del possibile è assai più vasto di quanto non immaginino gli uomini viventi in ogni società"[68].

66. Riccardo Dalla Volta, *Della giustizia sociale*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 713.

67. *Ivi*, pp. 722-723. Il concetto della giustizia di Spencer – sostiene Dalla Volta – "appare difettoso, troppo ristretto e insufficiente", forse perché il pensatore inglese ne ha ricavato "l'idea dall'etica animale e dalla giustizia subumana" (p. 714).

68. Il lungo passo tocquevilliano è citato da Dalla Volta in francese, dall'edizione parigina dei *Souvenirs* del 1893, a conclusione del saggio su *La violenza, il socialismo e le riforme sociali*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., pp. 745-755. Nella mia citazione, parziale rispetto a quella completa di Dalla Volta, mi sono avvalsa della traduzione italiana di Bruno Romani: Alexis de Tocqueville, *Memorie*, Lucarini, Roma, 1989, p. 84.

Dunque, l'atteggiamento di Dalla Volta se tradisce una preclusione di principio per il socialismo alla Blanc, che rivendica gli *ateliers nationaux* e il diritto al lavoro[69] o per quello alla Marx, che postula la presa del potere politico e la dittatura del proletariato, non rivela alcuna chiusura pregiudiziale per una prospettiva riformatrice del diritto di proprietà, perché anche per lui il liberalismo non può cristallizzarsi in un sistema compiuto, ma – come preciserà l'allievo Rosselli nel '24 su «La Rivoluzione Liberale» – "è da considerarsi in continuo divenire, in via di perpetuo rinnovamento e di perenne superamento delle posizioni acquisite"[70], dal momento che "il diritto sociale che regna" in ogni epoca storica, – precisa Dalla Volta – "lungi dal potere esaurire la idea di giustizia [...] implica e consacra necessariamente una parte di ingiustizia [...] un resto di iniquità che si può diminuire, se non eliminare interamente"[71]. Ma come, con quali strumenti? Anche reclamando dallo Stato la riduzione della giornata lavorativa[72], una nuova disciplina dei contratti di lavoro[73], l'assistenza sanitaria estesa a tutti, un aumento delle scuole pubbliche, oltre a provvedimenti di perequazione fiscale e di riassesto fondiario[74], spiega Dalla Volta. Soprattutto, però, chiamando in causa le forze morali e i sentimenti filantropici e solidaristici che albergano, spesso inconsci o assopiti, nell'animo di ogni individuo, a controbilanciare gli impulsi egoistici e la tendenza ad anteporre i propri interessi a quelli dell'intero consorzio sociale.

Così, la concezione schiettamente liberale, di matrice kantiana, della "insocievole socievolezza"[75] dell'uomo finisce per costituire il

69. Esplicite critiche a Luis Blanc sono formulate da Dalla Volta nel saggio *Terre pubbliche e questione sociale* (1897) in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., pp. 734-735.

70. Carlo Rosselli, *Liberalismo socialista*, in «La Rivoluzione Liberale», 15 luglio 1924, in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 109.

71. Riccardo Dalla Volta, *Della giustizia sociale*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 723.

72. All'argomento Dalla Volta aveva dedicato il saggio *La riduzione delle ore lavorative e i suoi effetti economici*, F.lli Bocca, Firenze, 1891.

73. Riccardo Dalla Volta, *Del contratto di lavoro nella legislazione civile*, in «La Riforma Sociale», cit.

74. Proposte di riforma sono avanzate in molti saggi di Dalla Volta, ma si veda in particolare *La violenza, il socialismo, le riforme sociali*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., pp. 746-751.

75. Immanuel Kant, *Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, negli scritti kantiani riproposti dalla Biblioteca Federalista col titolo *La pace, la ragione e la storia*, Il Mulino, Bologna, 1985, p. 23.

terreno idoneo per il passaggio dal liberalismo politico a un liberalismo sociale che non solo fa dipendere il valore di una teoria della giustizia (intesa come giustizia distributiva, come applicazione del principio "*suum cuique tribuere*")[76] dalla sua "capacità di soddisfare fini e aspettative sociali"[77], ma che nel dover essere unanimamente sentito di una società più libera e più giusta, cioè in una tensione senza soste o ripiegamenti di comodo verso un "ideale nuovo" (per usare l'eloquente immagine di Dalla Volta)[78], pone il segreto della crescita sia dell'individuo che dell'intera società. Non è un caso, del resto, se passando in rassegna le diverse concezioni della giustizia nel denso saggio del 1895, l'economista fiorentino a proposito di Stuart Mill (di cui dimostra di aver meditato le celebri pagine del 1861 sull'*Utilitarismo*) segnala che, pur finendo per subordinare la giustizia a criteri utilitaristici, il pensatore britannico ha saputo "ammettere nella sua nozione di giustizia un elemento superiore alla legge stessa, il concetto cioè di ciò che *dovrebbe essere*" (e per dar maggior rilievo a questa importante componente deontologica usa i caratteri corsivi)[79]. Dunque, il confronto continuo tra la realtà come è (con le sue inaccettabili sperequazioni e ingiustizie sociali, spesso consacrate dalla legge) e la realtà come si vorrebbe che fosse, finisce per costituire, nell'ottica di Dalla Volta, la premessa per riuscire a edificare una società migliore, in funzione degli interessi e del benessere di tutti[80], senza coercizioni o ingerenze statali, ma tramite l'apporto dell'educazione, il contributo delle forze morali, il senso del dovere verso i propri simili più bisognosi.

Il terreno idoneo alla formazione del pensiero politico rosselliano, con la sua vigorosa rivalutazione del ruolo della volontà dell'individuo e la sua forte carica ideale era così costituito. A renderlo particolarmente fertile e ricco di stimoli per il giovane allievo contribui-

76. Il principio latino è citato da Dalla Volta nel saggio *Della giustizia sociale*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 722.

77. Sebastiano Maffettone, Salvatore Veca (a cura di), *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, Laterza, Bari, 1997, p. 187.

78. Riccardo Dalla Volta, *Della giustizia sociale*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 723.

79. *Ivi*, p. 719.

80. Nel 1914, a due anni di distanza dall'entrata in vigore della riforma elettorale giolittiana che sanciva un "suffragio quasi universale", Dalla Volta, citando Tocqueville, precisava che "il *suffragio universale* vuole come complemento il *benessere universale*" perché "è una contraddizione che il popolo sia a un tempo *miserabile* e *sovrano*" (*Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 754. Il corsivo è nel testo).

ranno anche le pregnanti critiche alla concezione materialistica della storia formulate dall'economista fiorentino nel primissimo scorcio del secolo (con molto anticipo, dunque, rispetto alle più note considerazioni di Henri De Man, che tanto entusiasmo avrebbero suscitato in Carlo Rosselli)[81]. Mi riferisco, in particolare, a un saggio pubblicato sull'«Archivio storico Italiano» nel 1902, che stupisce sia stato finora trascurato in sede storiografica come, per altro, l'intera produzione scientifica di Riccardo Dalla Volta.

Certo, è vero: all'avvento del fascismo l'economista del "Cesare Alfieri" avrebbe favorito la fascistizzazione dell'istituto fiorentino di Scienze sociali, nell'illusione che potesse diventare una sorta di palestra intellettuale in cui formare la nuova classe dirigente nel solco di quei principi liberali in cui – lo abbiamo visto – aveva sempre creduto. Probabilmente proprio questo "peccato", che certa storiografia antifascista non ha saputo perdonare, ha finito per far sì che si buttasse, come si suol dire, "il bambino e l'acqua sporca" e che la figura e l'opera del maestro di Carlo Rosselli venisse collocata in quella "storia considerata ingombrante"[82], che si preferisce rimuovere anziché studiare con scrupolo metodico e mente sgombra da pregiudizi, dimenticando, oltretutto, che quella fiducia mal riposta nel regime di Mussolini, Dalla Volta l'avrebbe duramente (e doppiamente) scontata, sperimentando, insieme alla tragica realtà del Lager, anche l'amarezza che segue al crollo delle illusioni[83].

Ma veniamo al saggio di Dalla Volta del 1902 dal titolo *Sull'interpretazione economica della storia* (di per sé stimolante nell'atmosfera revisionista di inizio secolo), che compare anche nella raccolta di scritti economici del docente fiorentino pubblicata nel 1915 e citata nel testo, oltre che nella bibliografia in appendice alla prima tesi di laurea di Carlo Rosselli. L'*input* ad affrontare un simile argomento era stato offerto a Dalla Volta, sempre incredibilmente vigile e solerte nel percepire i nuovi fermenti del dibattito politico-ideologico europeo ed extra-europeo, dalla pubblicazione, avvenuta proprio in quell'anno, di tre opere diverse sia per impianto, sia per l'ambiente

81. In proposito, si vedano gli appunti di Rosselli, carichi di entusiasmo, dopo la lettura dell'opera di De Man, conservati tra le Carte Rosselli custodite alla Biblioteca Nazionale di Firenze e citati da Nicola Tranfaglia, *Sul socialismo liberale di Carlo Rosselli*, in *I dilemmi del liberalsocialismo*, cit., p. 88.

82. L'espressione è di George Haupt, *L'Internazionale socialista dalla Comune a Lenin*, Einaudi, Torino, 1978, p. 11.

83. Dalla Volta morì nel 1944 nel campo di concentramento di Auschwitz, dove era stato deportato in seguito alle leggi razziali.

culturale di provenienza, ma tutte incentrate sulla concezione materialistica della storia.

Del primo di questi testi era autore Achille Loria, un nome di grande risonanza nell'Italia a cavallo tra '800 e '900[84], deciso sostenitore, pur con qualche variante rispetto al materialismo marx-engelsiano, delle *Basi economiche della costituzione sociale*, come suona anche il titolo del saggio del 1902, che per Dalla Volta "può affascinare il lettore, ma non persuaderlo"[85], perché Loria dimentica che il "fattore economico ha assunto e assume a sua volta forme, atteggiamenti, ed esplicazioni varie sotto l'azione dei fatti politici, etici, giuridici e religiosi"[86]. A questo importante contributo nostrano si era aggiunta la pubblicazione degli *Annales de l'Istitut international de Sociologie* con i resoconti dei dibattiti congressuali del 1900 e del 1901, che lamentavano il carattere "unilaterale ed esagerato del materialismo storico" e rivalutavano il ruolo svolto nella "evoluzione sociale, nel movimento dell'umanità" da "altri fattori (psicologici, religiosi, politici ecc.)"[87].

Un ulteriore apporto alla discussione, ricco di spunti innovativi, era venuto dall'America e precisamente dalla Columbia University, ove Edwin Seligman, come Dalla Volta docente di economia politica e studioso di estrazione liberale, aveva trattato lo stesso tema, evidenziando limiti, carenze, esagerazioni della concezione presa in esame, rimproverandole, tra l'altro, "l'impronta socialista"[88]. Sottolineata, anzitutto, l'opportunità di prescindere da questa critica, che troppo marcatamente di parte, potrebbe offrire il destro a qualche riserva sull'obiettività dello studioso americano, Dalla Volta riconosce i meriti di Seligman nell'aver rilevato la reciprocità di condizionamenti tra *status* economico, idee morali e forze spirituali. E con convinzione non esita a dichiarare che "nessuna interpretazione della storia potrà negare o attenuare la importanza delle forze etiche e spirituali, senza mutilare la vita sociale, senza fare astrazione di una parte della realtà", perché "gli ideali morali [...] sono continuamente all'avanguardia nella contesa del progresso"[89].

84. Sulla fortuna di Loria si veda Chiara Ottaviano, *Achille Loria: il successo di un intellettuale tipo*, in *Il positivismo e la cultura italiana*, a cura di Emilio R. Papa, Angeli, Milano, 1985, pp. 267-281.

85. Riccardo Dalla Volta, *Sull'interpretazione economica della storia*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., pp. 259-279. La citazione è a p. 278.

86. *Ivi*, p. 263.

87. *Ivi*, p. 265.

88. *Ivi*, p. 274. L'opera di Seligman, pubblicata a New York nel 1902, era intitolata *Economic interpretation of history*.

89. Riccardo Dalla Volta, *Sull'interpretazione economica della storia*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 276.

Può forse stupire che dopo una presa di posizione così in antitesi con la concezione materialistica della storia, che sorregge l'intera impalcatura del socialismo scientifico, Dalla Volta chiami in causa, a sostegno della sua affermazione, proprio l'autorità di Marx e di Engels, citando del pensatore di Treviri un eloquente passo del terzo libro del *Capitale*, e del suo compagno di lotte due illuminanti lettere degli anni '90, pubblicate su *Der Socialister Akademiker*, che testimoniano non solo lo spessore culturale, la ricchezza di informazioni, la profondità di analisi dell'economista fiorentino, ma anche il rigore metodologico dello storico di vaglia, attento a fornire accanto alla sua traduzione italiana degli scritti marx-engelsiani, la versione originale in lingua tedesca (il che rende ancor più colpevole il silenzio calato sulla sua figura).

Il testo marxiano preso in esame da Dalla Volta riconosce che svariate "cause e circostanze" possono "intervenire a modificare nella realtà effettiva delle cose l'azione dell'ordinamento economico"[90]. In termini ancor più espliciti suonano i passi di Engels, che non esita ad ammettere di essere stato costretto, insieme a Marx, a insistere "sul lato economico più di quello ch'esso meritava" per controbattere agli attacchi degli avversari, senza poi trovare "il tempo, il luogo e l'opportunità di fare la debita parte agli altri fattori che erano coinvolti nella reciproca azione e reazione". In realtà – questo il succo del discorso engelsiano – lui e Marx si erano limitati a sostenere che "secondo la concezione materialistica della storia il fattore *in ultima istanza* decisivo [...] è la produzione e riproduzione della vita reale". Nulla di più. Perciò, spiegava Engels, chi "svisa questo concetto così da intendere che il fattore economico sia il solo elemento, converte il principio in una frase senza senso, astratta, assurda"[91].

Ho ritenuto opportuno soffermarmi su questa disamina critica di Dalla Volta perché mi pare offra elementi utili per mettere a fuoco lo stile, il metodo, tutt'altro che "antiquato"[92], del suo insegnamento e costituisca, altresì, un prezioso contributo per ricostruire l'ambiente del "Cesare Alfieri" dove Rosselli ha mosso i primi passi come studioso di Scienze sociali: un ambiente in cui su una solida impalcatura liberale si innestavano spunti revisionistici abilmente elabora-

90. *Ivi*, p. 270.

91. *Ivi*, p. 277 (il corsivo è nel testo).

92. Secondo Aldo Garosci, Dalla Volta, preside dell'Istituto fiorentino, "avrebbe voluto che Carlo restasse come suo assistente, ma egli si rendeva conto dei metodi antiquati della facoltà e [...] scelse altra via" (*Vita di Carlo Rosselli*, cit., p. 28).

ti e proposti come attacchi sistematici e non extra-sistematici a certi eccessi del marxismo, messi in discussione con il ricorso agli stessi testi marx-engelsiani al fine di recuperare il valore delle forze spirituali e della componente etica di stampo democratico-risorgimentale, che il socialismo maggioritario di fine secolo aveva completamente trascurato. Insomma, l'*humus* era congeniale all'indole del giovane laureando, adatto a lasciare un segno sulla personalità rosselliana già permeata di quegli ideali mazziniani, che costituivano il substrato della sua "identità familiare"[93], ma anche istintivamente attratta verso le problematiche sociali e verso il socialismo.

Una chiara traccia dell'insegnamento di Dalla Volta circa l'interpretazione economica della storia è rintracciabile, infatti, nella tesi di laurea, dove le critiche all'economicismo socialista formulate da Rosselli non possono certo provenire dagli autori revisionisti "consultati e assimilati dal fiorentino negli anni successivi alla vittoria fascista"[94] (tant'è vero che non compaiono nella bibliografia in appendice alla prima tesi di laurea), ma riecheggiano le considerazioni espresse con efficacia dal suo docente di economia politica nel saggio del 1902. Anche la terminologia rosselliana rivela sorprendenti affinità con quella di Dalla Volta. A proposito di Achille Loria, per esempio, Rosselli, calcando le orme del suo maestro, non esita a tacciare di unilateralità la sua analisi "dei caratteri differenziatori fra i movimenti operai delle varie nazioni", proprio perché tali caratteri risultano troppo strettamente legati in un rapporto di causa ed effetto "alla formazione del processo economico"[95]. Quanto poi ai fattori trascurati dai socialisti, fino a negarne erroneamente "la grande influenza", essi sono individuati dal giovane laureando nella razza, nel clima, nei costumi, nella religione, nella vita politica e nelle tradizioni, secondo il suggerimento marxiano, contenuto in quel passo del *Capitale* abilmente recuperato e riproposto da Dalla Volta, proprio per tenere nel debito conto, accanto alla "base economica" anche "circostanze empiriche, condizioni naturali, relazioni di razza e innumerevoli influenze storiche esterne"[96].

Così, quasi facendo eco al suo relatore, che riconosceva all'interpretazione materialistica della storia il merito di aver assegnato ai

93. L'espressione è di Zeffiro Ciuffoletti, curatore del volume *I Rosselli. Epistolario familiare*, cit., p. 129.

94. Nicola Tranfaglia, *Sul socialismo liberale di Carlo Rosselli*, in *I dilemmi del liberalsocialismo*, cit., p. 89.

95. Prima tesi di laurea, cit., pp. 223-224.

96. Questo è il passo marxiano citato da Dalla Volta in *Sull'interpretazione economica della storia*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 270.

fattori economici la parte rilevante che loro "spetta nello svolgimento delle vicende storiche"[97], criticandone, però, il "carattere unilaterale ed esagerato"[98], Rosselli nella tesi di laurea sostiene che il materialismo storico se da un lato "riusciva a porre in luce la grande e talvolta decisiva influenza del fattore economico negli avvenimenti umani, dall'altro lato esagerava negando valore propulsivo a qualunque altra forza"[99]. Certo, si tratta di una consonanza concettuale e lessicale giustificabile sulla base di quel rapporto di subordinazione intellettuale che sovente si instaura tra allievo e docente; ma sta di fatto che su queste riflessioni giovanili, su queste convinzioni elaborate a stretto contatto con l'insegnamento di Dalla Volta, Rosselli imposterà lo sviluppo del suo pensiero più maturo. Anzi, il rifiuto della rigida dimensione materialistica del socialismo marxista, espresso nella tesi di laurea, si tradurrà nel monito, rivolto ai socialisti riformisti e rivoluzionari dalle pagine di *Socialismo liberale* a "correggere, pena la paralisi" dell'intero movimento socialista, la loro "piattaforma nazionale, materiale, deterministica, economicistica" con una "integrazione etica" e con una "impostazione volontaristica", a smetterla di parlare "esclusivamente di interessi, di diritti, di benessere materiale", per parlare "più spesso di idealità, di doveri, di sacrifici"[100].

Allo stesso modo, la lezione federalista stemperata da Dalla Volta nella critica al progetto di riforma agraria di Maggiorino Ferraris non cadrà nel vuoto. Un provvedimento come quello auspicato da Ferraris, che puntava a realizzare, tramite l'intervento statale, la grande federazione degli enti locali, per il docente di Rosselli non solo era inadatto a una realtà sociale composita e multiforme come quella italiana, ma era destinato anche a sicuro insuccesso. Infatti, non teneva nel debito conto che un sistema cooperativo non "dev'essere organizzato dall'alto, cioè dallo Stato, ma dal basso, cioè dalle associazioni locali spontanee", perché "le creazioni cooperative dovute a un'agitazione mossa da impulsi esteriori, non rispondono né ai principi, né ai fini della cooperazione e sono nella impossibilità di produrre durevoli risultati"[101]. Anche in altra occasione Dalla Volta era tornato sullo stesso tema precisando che per

97. Prima tesi di laurea, cit., p. 259.

98. *Ivi*, p. 265.

99. *Ivi*, p. 223.

100. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 426.

101. Riccardo Dalla Volta, *Sulla riforma agraria proposta dall'On. Maggiorino Ferraris*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 597.

dar vita alla cooperazione "occorre la fede cooperativa, quella fede che fa dell'idea cooperativa, in Inghilterra una vera religione"[102].

Cresciuto a una scuola simile, Rosselli trasfonderà questo stimolante messaggio nel modo di concepire il processo di transizione al socialismo, respingendo *tout court*, o meglio, "condannando" (secondo la sua espressione) l'obiettivo della "socializzazione dei mezzi di produzione", sinonimo, a suo avviso, di "statizzazione" e preludio di un "aumento vertiginoso della burocrazia", di un crescente "accentramento" e infine di una inesorabile "dittatura di pochi uomini sul resto del proletariato"[103]. Non solo: indicando l'esperienza sovietica come esempio emblematico "dei mali cui dà luogo la statocrazia", dal piano critico-demolitivo non esiterà a passare al piano propositivo-costruttivo e a invocare, quale alternativa a un socialismo di Stato, autoritario e illiberale, "la tesi federalista, intesa per altro in maniera ben diversa da come la intendono i sindacalisti rivoluzionari [che] hanno però il merito di aver agitato il problema e di aver gettato un grido di allarme contro la tesi collettivista accentratrice. Pur rifiutandoci di fare ipotesi sul futuro – proseguirà il giovane laureando – noi crediamo che se un giorno dovrà realizzarsi l'ideale collettivista, il nuovo ordinamento della produzione dovrà inevitabilmente basarsi sui nuclei locali di produttori, [che] peraltro non dovranno essere i padroni assoluti, ma anzi nei criteri direttivi della produzione [...] non dovranno avere una maggiore influenza della massa dei consumatori, della collettività"[104].

Naturalmente non è un caso se, fin da allora, l'attenzione del giovane studioso è attratta dal mondo laburista britannico, sul quale si andava incentrando da tempo l'analisi scientifica di Dalla Volta (e i *Saggi economici e finanziari sull'Inghilterra* pubblicati nel 1912 ne sono una conferma). Così, affrontando il tema del federalismo nella tesi in Scienze sociali Rosselli suggerisce come possibile modello il "socialismo gildista inglese" (che aveva in Cole uno dei maggiori teorici e nei socialisti tedeschi indipendenti, Hilferding *in primis*, dei convinti seguaci), per il quale "sindacati operai e consigli di fabbrica sono i fattori principali della preparazione della economia socialista"[105]. E sappiamo che proprio il "*consiglio di fabbrica* e *di azien-*

102. Riccardo Dalla Volta, *La questione del pane e la cooperazione* (1900), in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 480.

103. Prima tesi di laurea, cit., p. 184.

104. *Ivi*, p. 185.

105. *Ivi*, p. 185. Altri significativi richiami all'esperienza inglese si trovano alle pp. 242-243 e a p. 272.

da agricola", insieme al comune, alla cooperativa, alle camere del lavoro, ai sindacati, ai partiti, rappresenterà nel socialfederalismo rosselliano più maturo uno degli "organi vivi dell'autonomia", come lui stesso preciserà nel 1935, in polemica con Camillo Berneri[106].

Ma l'influenza del magistero di Dalla Volta non si esaurisce qui. Il docente di economia del "Cesare Alfieri", affrontando il tema della cooperazione con taglio prettamente economico e ricorrendo a dati statistici, l'aveva indicata come utile strumento per chi fosse animato "dal sentimento del dovere sociale, della solidarietà bene intesa e della previdenza oculata e prudente", ma ne aveva altresì legato le prospettive di durata alla "*fede* cooperativa" e alla capacità da parte degli individui coinvolti nella nuova esperienza associativa di concepirla come una vera "*religione*"[107]. Con simili espressioni (che torneranno sovente negli scritti del suo allievo a cominciare dalla tesi di laurea e dall'enfatica affermazione che "il vero socialista è un religioso" e "il socialismo è fede")[108], Dalla Volta aveva voluto intendere che un autentico rinnovamento non può nascere da congiunture esterne o dall'"imposizione di minoranze illuminate"[109], ma presuppone un *habitus* mentale idoneo alla nuova realtà, proprio secondo quel convincimento che sorregge tanti passi noti di *Socialismo liberale*: dall'analisi delle cause che avevano determinato il crollo dell'"edificio liberale" e l'avvento del fascismo, individuate da Rosselli nella estraneità delle classi lavoratrici ai valori liberali[110], fino all'affermazione che "se gli uomini [...] non si sono emancipati nel loro mondo interiore non si fa il socialismo"[111].

D'altronde non si può dimenticare che proprio Dalla Volta, già nel 1914, riflettendo sugli esiti della riforma elettorale giolittiana,

106. Carlo Rosselli, *Discussione sul federalismo e l'autonomia*, in «Giustizia e Libertà», 27 dicembre 1935, in *Scritti dall'esilio. Dallo scioglimento della concentrazione antifascista alla guerra di Spagna (1934-1937)*, a cura di Costanzo Casucci, Einaudi, Torino, 1992, pp. 261-265. La citazione è a p. 264 e il corsivo nel testo. Sull'argomento si veda Corrado Malandrino, *Socialismo e libertà. Autonomie, federalismo, Europa da Rosselli a Silone*, cit., p. 133 e sulla posizione di Berneri, Giampietro Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Lacaita, Manduria, 1998, p. 893.

107. Riccardo Dalla Volta, *La questione del pane e la cooperazione* in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 480. Il corsivo è mio.

108. Prima tesi di laurea, cit., p. 180. Il passo è leggibile anche in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 18.

109. *Ivi*, p. 454.

110. *Ivi*, p. 458.

111. *Ivi*, p. 461.

aveva dichiarato che l'allargamento del suffragio rappresentava certamente "un trionfo del principio democratico", perché avrebbe indirizzato "sempre più la politica dello Stato e l'amministrazione locale verso i fini d'interesse generale, verso il bene dei più bisognosi, sia pure attraverso qualche lotta e contrasto e qualche non lieve difficoltà". Ma aveva anche aggiunto: "ad una condizione: cioè che si raggiunga la liberazione e l'affrancazione degli spiriti". E per rendere più persuasivo il suo messaggio era ricorso a quell'illuminante passo di *Democracy and Organization of Political Parties* in cui Moisei Ostrogorski, "acuto studioso della politica", legato – guarda caso! – al mondo inglese, sostiene che "bisogna insegnare agli uomini a giudicare e a operare liberamente. È dal compimento di quest'opera liberatrice che dipende tutto l'avvenire della democrazia. Fin qui la battaglia vittoriosa ch'essa ha sostenuto nel mondo è stata, e necessariamente, una battaglia per la libertà materiale. Resta da raggiungere la libertà morale, che consiste nel pensare e nell'agire secondo la libera ragione. La democrazia ha conquistato con una fiera lotta l'*habeas corpus*, ma la battaglia decisiva sarà data sull'*habeas animum*"[112].

La lezione – mi pare chiaro – era particolarmente avvincente e persuasiva per il giovane studioso in Scienze sociali. Anzitutto non lo costringeva a porre in discussione, con ripensamenti sempre traumatici sul piano psicologico, i motivi ideali interiorizzati durante la sua primissima formazione intellettuale all'interno di un ambiente familiare, che aveva ospitato addirittura Mazzini morente. Semmai, lo rinsaldava nelle sue convinzioni; gli offriva la riprova gratificante della loro giustezza e del loro intrinseco valore, arricchendole nel contempo di contenuti nuovi e stimolanti; gli suggeriva argomentazioni valide e ancor più convincenti perché di svariata provenienza culturale, per porle alla base del proprio fervore d'azione. E i frutti di quel fertile magistero diventeranno evidenti, quasi tangibili, nelle pagine di *Socialismo liberale*, specie là dove, in termini sintetici, un po' perentori, ma efficaci, Rosselli dichiara: "senza uomini liberi, nessuna possibilità di Stato libero"[113], o più avanti, nello stesso capi-

112. Riccardo Dalla Volta, *La violenza, il socialismo e le riforme sociali*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., pp. 751-752. L'opera di Mosei Yakovlevic Ostrogorski, dedicata all'indagine del sistema politico americano e inglese, scritta in francese, era stata pubblicata per la prima volta in inglese (Macmillan, London and New York, 1902), in due volumi, il primo incentrato sull'analisi del sistema inglese, il secondo su quella degli Stati Uniti. Dalla Volta cita proprio questa edizione e precisamente la p. 728 del vol. II.

113. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 456.

tolo dedicato a "le lotte per la libertà", quando precisa con linguaggio meno drastico e più pacato, che "se gli uomini non hanno radicato il senso della dignità, né quello della responsabilità, se non sentono la fierezza della loro autonomia [...] si fa lo Stato caserma, lo Stato prussiano, uno Stato che è libero nell'etichetta, ma schiavo nella sostanza"[114] (e gli esempi, naturalmente, potrebbero proseguire).

Insisto sulle affinità culturali e intellettuali, sull'*idem sentire* che unisce Rosselli al suo docente di economia e relatore della prima tesi di laurea, non tanto nel tentativo ambizioso di colmare, almeno in parte, una lacuna storiografica, recuperando da un ingiusto silenzio la figura di Riccardo Dalla Volta, ma per contribuire a inquadrare le matrici ideali del pensiero politico rosselliano che, al di là dei richiami a De Man o a Sorel, al mondo anglosassone o al revisionismo bernsteiniano, restano saldamente ancorate a una tradizione "autoctona" (proprio secondo l'acuto rilievo di Norberto Bobbio)[115] – di cui lo stesso Della Volta è esponente non secondario – che attende ancora di essere recuperata e studiata in tutte le sue variegate sfacettature, le sue *nuances*, la sua vitalità, la sua intrinseca originalità e i suoi solidi contenuti, liberali e socialisti al tempo stesso.

In realtà, se anche Rosselli sarà costretto a fare "i conti col marxismo" (come suona il titolo dell'appendice alla sua opera più nota), dal momento che rappresentava la piattaforma ideologico-programmatica del socialismo maggioritario in quasi tutti i paesi europei, la sua concezione del socialismo liberale non è affatto l'elaborazione teorica di un "socialista sortito fuor dal pelago marxista alla riva liberistica" (come si è voluto sostenere)[116], perché in quel "pelago" Rosselli non si era mai bagnato. A renderlo impermeabile alla cultura marxista aveva contribuito l'educazione familiare ricevuta, fortemente caratterizzata da robusti valori liberali di ascendenza cattaneana, ma anche da una forte tensione ideale di impronta mazziniana, e il suo temperamento, la sua *forma mentis* che avevano saputo trasformare il senso del dovere e della solidarietà sociale, il "rispetto per la dignità del lavoro", il "sentimento di comprensione e di simpatia per le classi più povere", che anche la madre Amelia nutriva, per sua stessa ammissione[117], in un socialismo che, prima di sostan-

114. *Ivi*, p. 461.

115. Norberto Bobbio, *Tradizione ed eredità del liberalsocialismo*, introduzione a *I dilemmi del liberalsocialismo*, cit., p. 54.

116. Angelo Varni, *Derivazioni mazziniane nella concezione sindacalista di Carlo Rosselli*, cit., p. 71.

117. Sull'argomento si veda Zeffiro Ciuffoletti, *Prologo* a *I Rosselli. Epistolario familiare*, cit., pp. XXXVII-XXXVIII.

ziarsi di contenuti concreti sul piano propositivo e costruttivo, rivela un ideale carico di componenti emotive e di giovanile entusiasmo: proprio quel socialismo definito da Enrico Bignami, magari con un pizzico di romanticismo alla Baudelaire, una "filosofia che viene dall'intelletto e dal cuore, pura e spontanea"[118].

In proposito, la prima tesi di laurea più volte citata in sede storiografica, ma a mio avviso non ancora sufficientemente indagata, è rivelatrice. Perché se è vero che certe espressioni rosselliane, ampollose e ridondanti, specie nelle pagine dedicate alle dichiarazioni di "fede" socialista, possono far pensare all'"eruzione vulcanica di un giovane entusiasta" (secondo l'ironico commento salveminiano)[119], è altrettanto vero che al di sotto di quell'enfasi a volte stucchevole e comunque datata, diventa possibile individuare i punti-forza di un credo socialista, ancora immaturo, ma che rispetto al marxismo già si delinea, in modo chiaro e inequivocabile, come un socialismo alternativo, come un "altro socialismo". Anzitutto è fortemente antistatalista (e quindi profondamente liberale o addirittura libertario), convinto, con Cattaneo, che il federalismo è "la teorica della libertà, l'unica possibil teorica della libertà"[120], perché gli spazi di autonomia per l'individuo si conquistano ponendo limiti al potere e "il potere non può essere limitato se non dal potere"[121].

Tuttavia, ad alimentare il federalismo rosselliano non contribuiranno solo reminiscenze cattaneane. Le tesi federaliste erano state un cavallo di battaglia anche di Giuseppe Ferrari e delle lucide pagine della *Federazione repubblicana*, e altrettanto precise istanze autonomiste e antiaccentratrici vibrano nelle proposte di Carlo Pisacane. Infatti, nel pensiero dell'eroe di Sapri, gli internazionalisti degli anni '70, e in particolare il vivace gruppo lombardo raccolto attorno a «La Plebe» di Bignami e Gnocchi-Viani, avevano indicato "la prima radice di un socialismo anarchico, autoctono e originale"[122], il

118. L'espressione si trova nell'articolo *La Plebe*, non firmato, ma attribuibile a Bignami, direttore del foglio, in «La Plebe», Lodi, 24 luglio 1868.

119. Il giudizio salveminiano è citato da Aldo Garosci, *Vita di Carlo Rosselli*, cit., p. 28.

120. *Epistolario di Carlo Cattaneo*, a cura di Rinaldo Caddeo, Barbera, Firenze, 1949-1956, vol. II, p. 122 (lettera di Cattaneo a Lodovico Frapolli).

121. *Ivi*, vol. III, p. 441.

122. Franco Della Peruta, *Realtà e mito nell'Italia dell'Ottocento*, Angeli, Milano, 1996, p. 129 e sull'argomento Claudio Giovannini, *La cultura della «Plebe». Miti, ideologie, linguaggio della sinistra in un giornale d'opposizione dell'Italia liberale (1868-1883)*, Angeli, Milano, 1984, pp. 137-138, ma mi permetto di rinviare anche a Giovanna Angelini, *La cometa rossa. Internazionalismo e Quarto stato. Enrico Bignami e «La Plebe»*, Angeli, Milano, 1994.

cui insegnamento non andava dimenticato[123]. La democrazia risorgimentale, però, aveva prodotto altri crogiuoli di elaborazione teorica, nei quali la prospettiva federalista era stata ampiamente dibattuta e avanzata, proprio in chiave liberalsocialista, ovvero come unica soluzione conciliabile con un programma di giustizia, cioè di riscatto delle classi più umili della società civile, nel rispetto della libertà di tutti dall'ingerenza di chi tiene le redini del potere. Alludo soprattutto a quell'associazione "Libertà e Giustizia", costituitasi a Napoli nel 1867 come primo nucleo italiano autenticamente socialista, non insensibile ai fermenti della propaganda bakuniniana, ma attento a contemperarne il messaggio libertario, fondendolo insieme alla cultura federalista italiana di matrice cattaneana, ferrariana e pisacaniana e ai richiami a Proudhon[124].

Del resto, quando nella tesi di laurea, dopo aver fatto piazza pulita del metodo della socializzazione dei mezzi di produzione come transito al socialismo, Rosselli propone l'alternativa federalista, intendendo con ciò "un grande decentramento amministrativo e la cessione di parte delle funzioni statali ad enti inferiori allo Stato e dotati di una certa autonomia"[125], lo fa con la consapevolezza di recuperare un filone di pensiero tutt'altro che estraneo alla tradizione italiana, di far "torna[re] a galla" (questa la sua espressione)[126] un progetto non nuovo, ma purtroppo mai tradotto in realtà operante e ancora pienamente valido e vitale. Proprio a conferma del carattere autoctono del suo pensiero, nel 1932, insieme a Aldo Garosci, individuerà nell'associazione napoletana "Libertà e Giustizia" l'"antenata ideale" di "Giustizia e Libertà", che intendeva portarne a compimento il programma "di distruzione dello Stato *centralista*, *burocra-*

123. A Pisacane, non a caso, l'amministrazione della «Plebe» nel 1879 aveva dedicato uno dei suoi opuscoli di propaganda socialista, che fa parte del citato "Fondo Rosselli" della Fondazione Feltrinelli. Si tratta dello scritto di Francesco Saverio Merlino, *Carlo Pisacane*, ora pubblicato in Mario Spagnoletti (a cura di), *Alle origini della propaganda socialista. Gli opuscoli de «La Plebe» (1879-1881)*, Lacaita, Manduria, 1992, pp. 131-139.

124. Sulla singolare esperienza dell'associazione "Libertà e Giustizia", che meriterebbe una maggiore attenzione in sede storiografica, si veda la ristampa del giornale omonimo, portavoce dell'associazione stessa, a cura di Marcello Ralli, Laveglia, Salerno, 1977 e per l'influenza proudhoniana su questo gruppo socialista italiano, le osservazioni di Salvo Mastellone, *Proudhon e il problema delle autonomie locali in Italia*, in «Il Pensiero Politico», 3, 1978, pp. 401-405.

125. Prima tesi di laurea, pp. 123-124.

126. *Ivi*, p. 185.

tico e *militare*"[127], esprimendosi esattamente con gli stessi termini, enunciati anche nello stesso ordine, con i quali "Libertà e Giustizia" nel lontano agosto del 1867 aveva qualificato lo Stato costituitosi in seguito al processo di unificazione della penisola[128]. E al ricordo di quell'esperienza socialista nostrana non mancherà di unire addirittura un cenno a Bakunin...

Accanto all'antistatalismo, che di per sé colloca il credo rosselliano agli antipodi rispetto al socialismo marxista, di cui rifiuta recisamente la strategia della presa del potere politico, già dalla tesi di laurea emerge anche una concezione della lotta di classe lontanissima dai noti schemi del marxismo, sia perché non è strettamente legata e dipendente dalla struttura capitalistica della produzione, sia perché nell'ottica rosselliana nessuna rivoluzione potrà mai farla "sparire miracolosamente"[129]. Né, per altro, ciò sarebbe auspicabile. Infatti, per Rosselli i contrasti non solo sono connaturati nella società, ma rappresentano "la vita stessa dell'umanità", come sostiene, fedele alla più ortodossa dottrina liberale, che proprio dagli antagonismi e dalle conflittualità fa dipendere il dinamismo di una società e il suo potenziale di crescita, di sviluppo, di progresso (e anche su questo tema non mi pare fuori luogo il richiamo alle ascendenze cattaneane). Così, convinto che "vi saranno sempre coloro che, per una ragione o per l'altra, predomineranno", si limita a suggerire l'esigenza di "elevare la lotta di classe in regioni superiori", cioè di operare perché "il predominio sia in ragione delle qualità morali, intellettuali e non in ragione di qualità fisiche o patrimoniali"[130].

Ce ne sarebbe abbastanza per comprendere che fin dalla prima tesi di laurea il credo socialista di Rosselli, allora ventunenne, già si collocava fuori dal solco del marxismo, col quale rivelava di non avere proprio alcuna "parentela"[131], e si muoveva lungo un binario

127. *"Libertà e Giustizia" e "Giustizia e Libertà"*, in «Quaderni di Giustizia e libertà», marzo 1932, p. 53 (il corsivo è mio). L'articolo non è firmato, ma è attribuito a Rosselli e a Garosci nell'indice della ristampa anastatica dei Quaderni, eseguita dalla Bottega d'Erasmo, Torino, 1959, a cura di Alberto Tarchiani.

128. Oltre che in *Libertà e Giustizia*, a cura di Marcello Ralli, cit., il programma dell'associazione napoletana, pubblicato il 17 agosto 1867, è ampiamente citato in Pier Fausto Buccellato, Marina Iaccio, *Gli anarchici nell'Italia meridionale. La stampa (1869-1893)*, Bulzoni, Roma, 1982, p. 31, dove si può leggere il passo certamente noto a Rosselli e Garosci, cioè la critica all'unità, concretatasi "in un senso puramente geografico a profitto dello Stato *centralista, burocratico* e *militare* [che] non conferiva al benessere del Popolo" (il corsivo è mio).

129. Prima tesi di laurea, cit., p. 117.

130. *Ivi*, pp. 117-118.

131. "Tra socialismo e marxismo non v'è parentela necessaria", sosterrà Rosselli in *I miei conti col marxismo*, in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 486.

ad esso parallelo, che precludeva ogni possibilità di incontro tra questi due socialismi. Tuttavia un altro elemento caratterizzante ritengo meriti di essere rilevato, perché da un lato offre un'ulteriore conferma della peculiarità della concezione socialista di Rosselli e della sua estraneità dagli schemi del socialismo di stampo marx-engelsiano, dall'altro permette di individuare una componente ideologica (questa volta di importazione straniera), finora trascurata in sede storiografica, nonostante, a mio avviso, abbia svolto un ruolo rilevante nel maturare del credo politico dell'antifascista fiorentino, specie per quanto concerne il nodo problematico di coniugare liberalismo e socialismo.

Intendo riferirmi alla forte (e nota) carica volontaristica del pensiero rosselliano e alla tensione ideale che lo sorregge, inconciliabili con il determinismo del cosiddetto socialismo scientifico, e che non sono solo di derivazione mazziniana, ma sono anche di matrice sansimoniana. È vero: senza bisogno di ricordare la *boutade* di Salvemini, che con evidente esagerazione aveva definito di origine sansimoniana "i quattro quinti" delle idee di Mazzini[132], è possibile supporre che una certa influenza del sansimonismo Rosselli l'avesse mutuata attraverso gli scritti dell'Apostolo. Ma sta di fatto che proprio Dalla Volta nel 1898 aveva recuperato e riproposto dalle pagine della «Nuova Antologia» la lezione più vitale di Saint-Simon e della sua scuola, con una operazione culturale carica di significato nell'Italia degli anni '90, dove il socialismo ufficiale continuava a ostinarsi a guardare esclusivamente al modello tedesco con la conseguenza di perdere progressivamente, giorno dopo giorno, combattività e impulso innovatore, nell'illusione che le piccole riforme elargite dall'alto potessero bastare a risolvere la questione sociale, senza una contemporanea crescita intellettuale delle masse e il loro responsabile coinvolgimento all'interno delle istituzioni statali e dei centri di produzione del reddito: insomma, senza che all'*habeas corpus* si unisse quell'*habeas animum* di cui parlava Ostrogorski nell'eloquente passo opportunamente ricordato dall'economista fiorentino[133].

Ebbene, dal saggio dedicato a *Saint-Simon, la sua dottrina e la sua scuola* (inserito anche nella grossa silloge di studi economici, più volte citata da Rosselli), emerge anzitutto che a indurre Dalla

132. Gaetano Salvemini, *Mazzini*, Trimarchi, Catania, 1905, p. 123 e sull'argomento si vedano le acute osservazioni di Alessandro Galante Garrone, *Salvemini e Mazzini*, D'Anna, Messina-Firenze, 1981, pp. 137-138.

133. Riccardo Dalla Volta, *La violenza, il socialismo e le riforme sociali*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., pp. 751-752.

Volta a recuperare un pensiero dichiarato irrimediabilmente superato dal socialismo maggioritario di fine secolo, attraverso l'autorevole voce di Engels[134], era stato *in primis* proprio il fatto che quella scuola, "nonostante gli errori e i traviamenti", avesse saputo "suscitare nei propri aderenti l'attività personale e la devozione a un ideale, così da contribuire potentemente alla trasformazione della vita economica francese"[135]. Questo è il primo aspetto qualificante del pensiero sansimoniano posto in luce dal docente di Rosselli e subito colto dall'allievo. Certe pagine della tesi di laurea paiono addirittura una sorta di apologia dell'ideale; e non c'è da stupirsene dal momento che già nel 1917, nell'articolo di presentazione di un giornaletto fiorentino dal titolo "Noi giovani", i giovanissimi fratelli Rosselli avevano inneggiato all'"Ideale" ("I" maiuscola compresa), "alto e nobile, puro e generoso"[136], al quale era dovere delle nuove generazioni dirigere i propri sforzi.

Così, il richiamo di Dalla Volta alla componente volontaristica del sansimonismo e alla sua forte carica ideale finisce per sortire l'effetto del vento sul fuoco e il ventunenne Rosselli, pur con una certa teatralità lessicale (che forse aveva appreso anche dagli scritti della madre Amelia), in un crescendo di espressioni spesso enfatiche, contrapporrà all'obiettivo socialista, che si realizza "col solo abbattimento del cosiddetto sfruttamento capitalistico", un ideale più ampio, quello di "un'epoca lontana in cui gli uomini saranno fratelli, in cui le barriere fra uomo e uomo, fra Stato e Stato più non esisteranno, come pure non esisteranno le guerre e le forme di lotta sanguinose, in cui il lavoro da coercitivo diverrà volontario e gioioso, dove a tutti sarà dato di istruirsi [...], dove i mezzi di produzione saranno gestiti dai lavoratori in nome della collettività"[137].

Nell'immagine di quell'epoca lontana rivive l'analoga concezione sansimoniana che "l'età dell'oro del genere umano non si trova alle

134. Mi riferisco al giudizio espresso da Engels nei capitoli più significativi dell'*Antidühring*, tradotti in italiano da Pasquale Martignetti con il titolo *Socialismo utopico e socialismo scientifico*, Stabilimento Tipografico di F. di Gennaro, Benevento, 1883.

135. Riccardo Dalla Volta, *Saint-Simon, la sua dottrina e la sua scuola* (1898), in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., pp. 205-257 (la citazione è a p. 205).

136. "Il nostro programma" era il titolo dell'articolo di presentazione del giornale "Noi giovani", riportato in Nicola Tranfaglia, *Carlo Rosselli dall'interventismo a "Giustizia e Libertà"*, cit., p. 18.

137. Prima tesi di laurea, pp. 181-182 (il passo è riportato anche in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit. pp. 18-19).

nostre spalle, ma dinanzi a noi nella perfezione dell'ordine sociale"[138]. Del resto, l'influenza del sansimonismo balza subito all'occhio non appena si prosegue nella lettura della tesi rosselliana. Infatti, quasi a premunirsi dalla facile (e prevedibile) accusa di "utopia", Rosselli non esita a ricondurre un simile giudizio denigratorio alla "mancanza di coraggio a proclamare che il socialismo è una religione [...] il completamento dell'ideale ultraterreno mediante un ideale terreno [...] una nuova religione che non discende dal cielo ma dalla terra, non da Dio, ma dall'uomo, sua creatura, religione del mondo che trae la sua forza dal mondo, dal popolo, per il popolo"[139]: dunque, qualcosa di molto simile al "nuovo cristianesimo" di Saint-Simon, che dalle pagine di Dalla Volta aveva imparato ad apprezzare per la ricchezza del suo pensiero e i grandi fermenti di novità in esso contenuti.

Ma vi è dell'altro. Al pensatore francese il docente del "Cesare Alfieri" aveva riconosciuto anche il grande merito di aver compreso "la necessità [...] di un nuovo ordinamento sociale, fondato sulla *industria*, ossia [...] sul *lavoro*"[140]: un tema al quale lo stesso Dalla Volta era molto sensibile, dato che l'obiettivo di organizzare le forze del lavoro in vista di una società riedificata dal basso, sulla base di un progetto di democrazia industriale, rappresenta il filo conduttore della sua indagine scientifica e della sua vastissima produzione "laburista" (come acutamente è stata definita)[141]. Tuttavia un pizzico di quell'insegnamento di sapore sansimoniano mi pare lo si possa scorgere anche nella visione rosselliana del "partito unico del proletariato", delineata dalle pagine di «Giustizia e Libertà» nella primavera del 1937: un partito che per diventare "una forza rinnovatrice autentica, dovrà essere [...] una larga forza sociale, una sorta di anticipazione della società futura, di microcosmo sociale, con la sua organizzazione di combattimento, ma anche con la sua vita intellettuale dal respiro ampio e incitatore"[142] (e non si può dimenticare in pro-

138. Claude-Henri de Saint-Simon, *Della riorganizzazione della società europea*, in *Opere di Claude-Henri de Saint-Simon*, a cura di Maria Teresa Bovetti Pichetto, Utet, Torino, 1975, p. 194.

139. Prima tesi di laurea, p. 181 e *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 19.

140. Riccardo Dalla Volta, *Saint-Simon, la sua dottrina e la sua scuola*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 211 (il corsivo è nel testo).

141. Silvio Lanaro, *Nazione e lavoro*, cit., p. 158.

142. Carlo Rosselli, *Per l'unificazione politica del proletariato*, in «Giustizia e Libertà», 14 maggio 1937, ora in *Scritti politici e autobiografici*, con prefazione di Gaetano Salvemini, a cura di Zeffiro Ciuffoletti e Vincenzo Caciulli, Lacaita, Manduria, 1992, pp. 173-180 (la citazione è a p. 179).

posito che nel *Catechismo degli industriali* Saint-Simon aveva spronato i lavoratori, quali simboliche api, a rinunciare a una "esistenza subalterna" e a formarsi "un'opinione propria",[143] intuendo fin da allora che riscatto economico e crescita culturale non potevano procedere disgiunti).

Infine, un ulteriore elemento caratterizzante (e qualificante) del sansimonismo, non a caso segnalato da Dalla Volta, sta nell'acuta percezione delle esigenze dei suoi tempi, che aveva portato il pensatore francese a superare l'angusta dimensione individualistica ed egoistica del primo liberalismo per approdare al campo socialista, cioè a una concezione politico-sociale che agli interessi dei singoli antepone quelli dell'intera collettività. Infatti, nell'ottica sansimoniana – e Dalla Volta non manca di rilevarlo[144] – il vecchio strumento del contratto, caro alla tradizione giusnaturalistica e liberale, ormai inadeguato, ha ceduto il posto a un contratto nuovo, a un accordo che lega tra loro i membri del contesto sociale: una sorta di patto di solidarietà, stipulato all'insegna di quel principio di *fraternité* proclamato della rivoluzione dell'89, ma poi rimasto lettera morta.

Insomma, Saint-Simon e i suoi seguaci avevano compreso che il socialismo – e qui stava il succo ancora vitale del loro messaggio – doveva essere "l'erede del liberalismo" (secondo l'espressione rosselliana), perché era chiamato a estenderne le conquiste alle classi più povere e più numerose. Non solo. Avevano anche compreso che "la eguaglianza coattiva" si sarebbe risolta in un "ingiustizia solenne" e il loro credo l'avevano condensato in quella formula "da ciascuno secondo la sua capacità, a ciascuno secondo le sue opere", su cui l'economista fiorentino aveva già richiamato l'attenzione nel saggio *Della giustizia sociale* del 1895[145], perché esprimeva l'esigenza di trasformare profondamente il diritto di proprietà, senza cadere nelle insidie accentratrici e stataliste del collettivismo marxista.

Dunque, gli spunti di riflessione, i suggerimenti sottili, ma corposi che Rosselli aveva potuto attingere alla scuola di Dalla Volta non erano di poco conto... Certo, se – come ha rilevato Salvemini, criti-

143. Claude-Henry de Saint-Simon, *Il sistema industriale*, in *Opere*, cit., pp. 602-603.

144. Riccardo Dalla Volta, *Saint-Simon, la sua dottrina e la sua scuola*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 221.

145. Riccardo Dalla Volta, *Della giustizia sociale*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 720.

cando con severità forse eccessiva la tesi rosselliana – il giovane laureando in Scienze sociali era "alla ricerca di un socialismo che facesse sua la dottrina liberale e non la ripudiasse o assumesse di fronte ad essa una posizione indifferente o equivoca"[146], quella concezione non la poteva trovare compiutamente delineata negli scritti del suo docente di economia politica. L'insegnamento di Dalla Volta, però, pur conservando una rigorosa impostazione liberal-democratica (e i frequenti riferimenti a Tocqueville ne sono una riprova) gli aveva suggerito la possibilità di gettare le basi, o meglio i pilastri portanti di un socialismo diverso dal marxismo, rispettoso dei valori del liberalismo e delle idealità mazziniane, ma capace di recuperare nel contempo quel razionale e costruttivo pragmatismo di marca cattaneana, che tanta parte aveva non solo nel substrato ideologico del suo *entourage* familiare, ma anche nell'ambito della cultura di una certa "Italia antimoderata": l'Italia degli "eretici"[147], cioè dei Bignami, dei Gnocchi-Viani, dei Salvemini, e di tanti misconosciuti operaisti degli anni '80, che al fascino di Marx avevano continuato a preferire quella tradizione di pensiero nostrano, formatasi nel corso delle lotte risorgimentali, facendo tesoro anche della preziosa eredità illuminista, per svilupparsi ulteriormente nei decenni successivi a contatto con l'acuirsi delle problematiche sociali. E i testi di Dalla Volta (e probabilmente anche le lezioni ascoltate dalla sua viva voce dai banchi del "Cesare Alfieri") gli avevano offerto stimoli tanto più fecondi, in quanto non provenivano da un sistema di pensiero rigido e compiuto, ma da considerazioni estemporanee, spesso scaturite dall'osservazione della realtà politica e sociale e delle sue contraddizioni, che lasciavano spazio alla creatività e alle ambizioni del giovane studioso e alle sue capacità di rielaborarne i contenuti, unendovi il proprio apporto personale.

Nel solco della pubblicistica operaista

Raccogliendo il materiale per la stesura della tesi di laurea sul sindacalismo, Rosselli aveva avuto altre occasioni di imbattersi in

146. Citato da Aldo Garosci, *Vita di Carlo Rosselli*, cit., p. 28.

147. Sulla "presenza" di Mazzini e di Cattaneo nella cultura dell'"Italia degli eretici", rinvio alle considerazioni di Norberto Bobbio, *Democrazia, pace e diritti dell'uomo*, in Mario Melino (a cura di), *Riccardo Bauer. La militanza politica, l'opera educativa e sociale, la difesa della pace e dei diritti umani*, Angeli, Milano, 1985, pp. 279-280.

testi suggestivi, sia perché provenienti da quella sinistra "eretica", o eterodossa, lontana dalla vulgata marxista, alla quale fin da allora sentiva di appartenere, sia perché si trattava di una pubblicistica priva di velleità dottrinarie, che agli aspetti sistematici della riflessione politica, alle elaborazioni concettuali condensate in formule dogmatiche, inefficaci a educare e a persuadere, preferiva i più semplici pensieri che nascono dalla constatazione dei fatti e dalle esperienze vissute, le idee capaci di stimolare prese di coscienza, di suscitare entusiasmo e di trasformarlo in azione. Nessuno dei "titoli" cui alludo è compreso tra le 82 "voci" della bibliografia in appendice alla tesi: troppo modesti, troppo poco "qualificanti" per comparire in una rassegna che, già al primo sguardo, tradisce le comprensibili ambizioni del giovane studioso e il suo desiderio di dimostrare l'ampiezza e la solidità della ricerca compiuta, con il richiamo a numerose opere di autori stranieri (ben 45 sulle 82 complessivamente elencate, di cui 15 in traduzione italiana e 30 in lingua originale e, per l'esattezza, 28 in francese e 2 in inglese).

Eppure, quel timbro "Fondo Rosselli", che contrassegna tutta una serie di opuscoli di propaganda socialista editi dall'amministrazione della «Plebe» o del «Fascio Operaio», a ricordare la provenienza di quel materiale, ora conservato negli archivi della Fondazione Feltrinelli di Milano, offre di per sé la riprova che a raccoglierla sia stato uno dei due fratelli: o Carlo, per ricostruire le origini del socialismo, o Nello, per la tesi su *Mazzini e il movimento operaio* e per il successivo saggio su *Mazzini e Bakunin*. Giungere a individuare chi dei due si era avvalso nelle sue ricerche storiche anche di questa pubblicistica minore diventa relativamente semplice. In realtà, anche se gli opuscoli in questione sono stati "ingressati" negli archivi milanesi nel novembre 1951 come un lascito proveniente dalla biblioteca di Nello, il minore dei fratelli Rosselli quei testi sicuramente non li aveva consultati.

Basta leggere ciò che scrive a proposito di Gnocchi-Viani – che è l'autore di buona parte di questi opuscoli operaisti – per rendersene conto. Infatti, dopo aver citato una sua lettera a Engels dell'agosto 1872, Nello si sente autorizzato a sostenere che da allora in poi l'organizzatore della prima esperienza partitica del nostro movimento operaio sarebbe rimasto "sempre fedele al programma marxista"[148], mentre la lettura di uno solo degli scritti di Gnocchi-Viani, conserva-

148. Nello Rosselli, *Mazzini e Bakunin. Dodici anni di movimento operaio in Italia (1860-1872)*, Einaudi, Torino, 1967 (IV edizione), p. 360.

ti alla Fondazione Feltrinelli col timbro "Fondo Rosselli", avrebbe reso impossibile un giudizio interpretativo così erroneo e fuorviante! Lo stesso Nello, però, nell'introduzione al saggio su *Mazzini e Bakunin* ammette di non aver visto tutto "il materiale conservato e consultabile"[149], perché i risultati raggiunti gli sembravano tanto nuovi e interessanti da meritare l'immediata pubblicazione, senza il bisogno di procedere a un ulteriore lavorio di approfondimento e di scavo.

Dunque, mi pare lecito dedurre che, con tutta probabilità, quel materiale apparteneva a Carlo, che lo aveva raccolto per la stesura della tesi di laurea e successivamente ceduto al fratello per le sue ricerche sul movimento operaio. Semplici congetture, certo, ma sufficienti a stimolare la curiosità e a suggerire l'opportunità di procedere a un'analisi testuale della tesi di laurea dell'autore di *Socialismo liberale* e dei suoi scritti giovanili (a cominciare dalle prime collaborazioni a «Critica Sociale», a «Rivoluzione Liberale», alla «Riforma Sociale»), per verificare se il laureando in Scienze sociali aveva letto davvero quei testi (come per altro mi pare fosse necessario per risalire alle origini del movimento sindacale, che costituiva l'argomento della tesi) e quale influenza avevano avuto su di lui.

Ebbene, la lettura in parallelo degli scritti di Rosselli e della pubblicistica appartenente alla tradizione operaista italiana offre risultati sorprendenti, perché consente di porre in luce un rapporto di continuità-evoluzione che lega il socialismo priminternazionalista degli anni '70 e '80 (quello che faceva capo fino al 1883 a «La Plebe» di Bignami e di Gnocchi-Viani, poi al «Fascio Operaio») e la concezione rosselliana del socialismo liberale, con una duplice conseguenza: da un lato di mettere a fuoco, nelle loro variegate sfacettature, le componenti autoctone del pensiero politico di Carlo Rosselli, dall'altro di cogliere la valenza autenticamente liberalsocialista del substrato ideologico dell'operaismo italiano e di quel Partito operaio finora considerato addirittura "ideologicamente agnostico"[150].

In realtà, le affinità, le consonanze concettuali e persino lessicali, tra gli scritti rosselliani (e non solo quelli giovanili) e quei testi operaisti sono trasparenti. Qualche citazione è più eloquente di tante parole. Prendiamo, per esempio, *Il nostro ideale*, conservato negli archivi della Fondazione Feltrinelli con l'inconfondibile timbro "Fondo Rosselli", che costituisce l'"estratto" della conferenza tenuta da

149. *Ivi*, p. 20.

150. Gaetano Arfé, *Il socialismo riformistico e la socialdemocrazia* in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., vol. V, p. 737.

Gnocchi-Viani a Milano nel 1882 per presentare il neonato Partito operaio, definito come "un partito di lavoratori, indipendente e distinto da tutti i vecchi partiti", che "porta l'elemento rialzatore della dignità umana, perché vuole emanciparsi da sé stesso, senza genuflessioni e senza avvilimenti"[151]. Il discorso prosegue, precisando che la questione sociale non si esaurisce nella questione operaia; che il socialismo deve comportare una integrale "redenzione umana", perché è chiamato a risolvere, insieme al problema economico, il problema religioso e morale, il problema politico, quello giuridico e quello culturale e intellettuale[152].

Quanto poi alla "linea di condotta", come viene definita, cioè al metodo che il partito operaio intende adottare, ebbene, questo metodo è quello della "*libertà senz'ostacoli*" (si legge in caratteri corsivi) che, naturalmente, porta il partito a dichiararsi nemico della legislazione sociale, convinto che "tutto ciò che mira ad affievolire [...] l'organismo [statale] è un bene" e che, quindi, "qualunque brandello d'autorità, di facoltà e d'attribuzioni che si tolga ai Governi è ben tolto, per darlo alle associazioni e agli individui perché [...] sviluppino con maggior libertà le loro facoltà e i loro bisogni"[153]. Nella parte conclusiva del testo viene ribadita l'importanza della tensione ideale e la necessità di individuare un traguardo da raggiungere, magari lontano, ma che funga da stimolo all'azione, perché, come avrebbe sostenuto molti anni più tardi Henri De Man, solo una "visione del futuro" e non "una semplice deduzione logica delle tendenze evolutive dell'economia"[154] è in grado di suscitare l'entusiasmo e l'energia indispensabile a covogliarlo sul terreno pratico-operativo.

Insomma, lo scritto operaista risulta straordinariamente consonante con l'insegnamento di Dalla Volta, che nella capacità di porsi un "ideale nuovo"[155] (mai statico, ma in perenne evoluzione) e nell'impegno per trasformarlo in operante realtà aveva riposto il segreto della crescita della società in termini di giustizia e di libertà. Non

151. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Il nostro ideale* (estratto dalla conferenza tenuta al teatro Castelli di Milano la sera del 27 ottobre 1882), Tipografia Annoni, Milano, 1882. L'opuscolo fa parte della nuova serie della «Biblioteca socialista», promossa dall'Amministrazione della «Plebe». La citazione è a p. 5.

152. *Ivi*, pp. 5-6.

153. *Ivi*, p. 11.

154. Henri De Man, *Il superamento del marxismo*, a cura di Alessandro Schiavi, Laterza, Bari, 1929, vol. I, p. 168.

155. Riccardo Dalla Volta, *Della giustizia sociale*, in *Questioni economiche di ieri e di domani*, cit., p. 723.

solo. Quel testo, contrassegnato col timbro "Fondo Rosselli" e un titolo così accattivante per chi il termine "ideale" lo scriveva addirittura con la "I" maiuscola[156], rivela anche, senza possibilità di equivoci, che il Partito operaio nasceva con una forte carica volontaristica di matrice tipicamente risorgimentale e che non si presentava affatto come strumento di lotta politica, secondo la strategia delineata da Marx nella risoluzione IX della Conferenza di Londra del 1871. La stessa scelta classista rappresentava un espediente tattico, dotato di un intenso valore pedagogico-educativo, meno lontano dai canoni del mazzinianesimo di quanto si possa pensare, perché, in realtà, rispondeva all'esigenza di creare le condizioni idonee affinché il proletariato potesse formare, autonomamente, al di fuori di ogni condizionamento, un suo "contingente di idee"[157] e "le idee, come i germi, non fruttano se non cacciate in terreno rigonfio di vita propria" (l'aveva precisato Mazzini fin dal 1857)[158]. Forse perché vi aveva scorto subito quei principi ideali di stampo risorgimentale e mazziniano, che costituivano il substrato della sua stessa identità familiare, Rosselli aveva raccolto con cura quegli scritti, apparentemente modesti ma carichi di suggestioni, di *pathos*, nonché di "sostanza", finora misconosciuta in sede storiografica, ma che riaffiora, invece, negli scritti rosselliani.

Vediamone qualche esempio, a cominciare dalla tesi di laurea discussa al "Cesare Alfieri" con Dalla Volta. Le convergenze più significative emergono là dove il giovane laureando paragona il socialismo a "un grande ideale" del quale "il movimento operaio puramente economico è solo un corollario". E questo ideale, in sintonia con la tradizione del socialismo operaista, non si realizza "col solo abbattimento del cosiddetto sfruttamento capitalistico", perché – aggiunge nelle stesse pagine – ogni "concezione che sia mossa principalmente da interessi materiali, economici, contingenti, è monca, e non può essere che cosa ben misera e vuota"[159]. Il

156. Alludo al programma del foglio fiorentino "Noi giovani", scritto dai fratelli Rosselli agli inizi del 1917 e citato da Nicola Tranfaglia, *Carlo Rosselli dall'interventismo a "Giustizia e Libertà"*, cit., p. 18.

157. L'espressione è di Gnocchi-Viani, usata in una lettera indirizzata a Francesco Bazzocchi, in data 11 marzo 1885 e pubblicata in appendice a Letterio Briguglio, *Il Partito operaio e gli anarchici*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1969, p. 187.

158. Giuseppe Mazzini, *La situazione* (1857), in *Scritti editi e inediti*, Edizione Nazionale, Galeati, Imola, 1940, vol. LIX (Pol. XX), p. 97.

159. Prima tesi di laurea, pp. 181-182. Il passo è leggibile anche in Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., pp. 18-19.

concetto affidato da Rosselli a questo passo della tesi non solo – lo abbiamo visto – era già racchiuso nello scritto del 1882 appena citato, ma costituiva un punto-fermo del socialismo internazionalista degli anni '70, quello della Federazione dell'Alta Italia, che in sede congressuale, a Milano nel febbraio 1877, sotto la presidenza di Enrico Bignami e per bocca di Gnocchi-Viani, aveva espresso il proprio categorico rifiuto sia nei confronti del rivoluzionarismo barricadiero degli anarchici (perché "le rivoluzioni non si fanno ad ora fissa", aveva sostenuto Gnocchi-Viani, memore dell'insegnamento cattaneano), sia nei confronti della strategia marx-engelsiana[160], ponendo così le basi di quello che ho voluto definire "l'altro socialismo".

La questione operaia – ecco la polpa viva del discorso di Gnocchi-Viani in quell'assise milanese – "pur essenziale nel socialismo [...] non è tutto il socialismo. Pericoloso sarebbe il limitarlo entro gli angusti confini di classe, imperocché sarebbe in questo caso a temere la sostituzione di una classe ad un'altra". Invece, il socialismo – aveva precisato – deve essere inteso come "una nuova redenzione della personalità umana", capace di investire le stesse "sorgenti della vita": la "sorgente economica, la sorgente morale, la sorgente intellettiva"[161]. Su questo tasto il *leader* dell'operaismo italiano sarebbe ritornato con molta insistenza nell'età giolittiana, quando per infondere un po' di vigore al movimento socialista, che da un lato si era perso "nel rivoluzionarismo verboso ed astratto", dall'altro era degenerato "nel corporativismo e nel gretto riformismo, barattando inconsapevolmente i valori supremi per il classico piatto di lenticchie abilmente presentato dal Giolitti" (per dirla con l'efficace immagine rosselliana)[162], aveva recuperato l'insegnamento dei socialisti priminternazionalisti che, non a caso, erano stati tutti "senza eccezione, mazziniani" (come ci teneva a far notare)[163].

160. Il discorso tenuto da Gnocchi-Viani in quell'importante assise milanese è antologizzato in Gnocchi-Viani, *Oltre la politica. Valori e istituzioni per una società nuova*, a cura di Giovanna Angelini, Angeli, Milano, 1989, pp. 84-91. La citazione è a p. 87.

161. *Ivi*, p. 85.

162. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 131 (la citazione è tratta dall'editoriale dal titolo *Autocritica*, pubblicato su «Il Quarto Stato», 3 aprile 1926).

163. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Dal mazzinianesimo al socialismo*, Tipografia Meoni, Colle Val d'Elsa, 1893, ora in *Oltre la politica*, cit, pp. 249-257 (la citazione è a p. 255).

Del resto tra il 1909 e il 1911, proprio mentre lo stato comatoso in cui il partito si trovava, la sua "paralisi intellettuale"[164], il suo "letargo" (come dirà Rosselli)[165] legittimavano addirittura l'impietosa diagnosi di "morte del socialismo", formulata da Croce[166], l'infaticabile protagonista di tante battaglie condotte al fianco delle classi lavoratrici a partire dai primi anni '60, in seno alla consociazione operaia genovese, rivolgendosi alle nuove generazioni, aveva ricordato che il socialismo in Italia non era nato affatto nel 1892, in coincidenza con la formazione del Partito dei Lavoratori su quella piattaforma ideologico-programmatica di importazione tedesca (vera responsabile, a suo avviso, della crisi del movimento socialista), ma era nato molti anni prima, quando si erano formate le prime falangi internazionaliste[167]. E appunto alla "troppo obliata e talora spregiata internazionale"[168] bisognava tornare ad attingere a piene mani, per assimilarne il volontarismo, l'idealismo e la componente etica: insomma tutto ciò che era sempre mancato al socialismo marxista. Perché – aveva esclamato nei *Ricordi di un Internazionalista* – "il socialismo, o è integrale, o è una delusione"[169].

Veniamo ora a Rosselli, e non solo al giovane Rosselli che nella tesi di laurea critica la dimensione economicistica e materialistica del marxismo e la accusa di ridurre il socialismo a "cosa ben misera e vuota"[170], ma anche al Rosselli maturo, quello che nelle pagine di *Socialismo liberale* non si propone affatto "di ricostruire, o di restaurare, una filosofia del socialismo, quanto di imprimere una spinta energica, un impulso risoluto, al movimento socialista" (come è

164. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 83 (la citazione è tratta dall'articolo *La crisi intellettuale del Partito socialista*, in «Critica Sociale», 1-15 novembre 1923, pp. 325-328).

165. *Ivi*, p. 140 (la citazione è tratta dall' editoriale dal titolo *Autocritica, non demolizione*, pubblicato su «Il Quarto Stato», 1 maggio 1926, come replica all'articolo di Rabano Mauro [Claudio Treves], *Autocritica o demolizione?*, apparso su «Critica Sociale», 1-15 aprile 1926, pp. 93-96.)

166. Cfr. *La morte del socialismo. (Discorrendo con Benedetto Croce)*, in «La Voce», 9 febbraio 1911, pp. 501-502.

167. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Tre punti di vista*, in «La Soffitta», 15 maggio 1911, ora antologizzato col titolo *La forza dei principi*, in Gnocchi-Viani, *Oltre la politica*, cit., pp. 264-266.

168. Osvaldo Gnocchi-Viani, *A proposito del programma del partito*, in «La Soffitta», 3 novembre 1911.

169. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Ricordi di un Internazionalista*, L'Editrice Operaia, Milano, 1907, riedito a cura di Letterio Briguglio, Tipografia Antoniana, Padova, 1974. La citazione è a p. 109 di questa recente edizione, alla quale d'ora in poi farò riferimento.

170. Prima tesi di laurea, p. 182.

stato rilevato)[171]. E lo fa – guarda caso! – invocando un ritorno del socialismo "alle origini" (questa la sua espressione), là dove può "abbeverarsi di nuovo a quella che è la linfa vitale del movimento", che, "gradualista o rivoluzionario [...] – prosegue – ha bisogno di una integrazione etica, di una impostazione volontaristica"[172]: proprio secondo quell'insegnamento affidato da Gnocchi-Viani prima alla pubblicistica di propaganda operaista degli anni '70 e '80 e in particolare al testo che condensava il programma, o meglio, "l'ideale" (come suona il titolo) del Partito operaio, poi agli accorati appelli rivolti ai giovani dalle colonne di testate come «La Soffitta» o «L'Azione Proletaria», «L'Avanguardia» (l'organo della federazione socialista giovanile) o «La Scopa», un singolare foglio che usciva a Santa Sofia, allora in provincia di Siena, ora in provincia di Forlì.

Ebbene, se il timbro "Fondo Rosselli", che contrassegna il testo operaista del 1882 la dice lunga sulle evidenti affinità ideologiche (ma anche lessicali) esistenti tra il pensiero politico rosselliano e quel socialismo fortemente intriso di mazzinianesimo e sensibile alla *pars destruens*, ma non certo alla *pars construens* della dottrina marx-engelsiana, non è escluso neppure che al giovane Rosselli sia giunto anche il messaggio lanciato da Gnocchi-Viani alle giovani generazioni nel primo decennio del secolo, a rinvigorire il socialismo con un "bagno nelle fonti originali"[173] (o, in termini rosselliani, con un ritorno "alle origini"[174]) perché tutti quegli interventi del vecchio operaista, disseminati su fogli e periodici non facilmente reperibili, erano stati pazientemente ritagliati e conservati da Ugo Guido Mondolfo[175] e proprio con Ugo Guido e non con Rodolfo (come qualcuno ha sostenuto)[176] Rosselli aveva coordinato il dibattito sulla

171. Arturo Colombo, *Padri della Patria. Protagonisti e testimoni di un'altra Italia*, Angeli, Milano, 1985, p. 253.

172. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 426. Vale la pena di ricordare, per rilevare una volta di più, le sorprendenti consonanze esistenti tra questo passo rosselliano e le tesi sostenute da Gnocchi-Viani, che nel 1911, proponendo un bagno nelle "vergini fonti" del socialismo, per "sortirne rigenerati", il padre dell'operaismo italiano aveva definito la carica volontaristica, l'idealismo e la componente etica "*i germi vitali*" del primo socialismo. Sull'argomento mi permetto di rinviare alla mia introduzione a Gnocchi-Viani, *I Sansimoniani*, Angeli, Milano, 1996, p. 14.

173. *I giovani e l'attuale momento politico. Intervista con Osvaldo Gnocchi-Viani* (coordinata da Arnaldo Dell'Avalle) in «L'Avanguardia», 13 giugno 1909.

174. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 426.

175. I numerosi articoli di Gnocchi-Viani, ritagliati dai citati giornali, sono conservati negli archivi della Società Umanitaria di Milano (dove mi è stato possibile consultarli), con l'indicazione di "Miscellanea raccolta da Ugo Guido Mondolfo".

176. Alludo a Zeffiro Ciuffoletti, *I Rosselli. Epistolario familiare*, cit., p. 174.

revisione del marxismo, che costituisce l'argomento dei suoi primi interventi politici su «Critica Sociale», alla fine del 1923.

Dunque, ricostruire, sia pure a grandi linee, quel dibattito non costituisce un'inutile digressione, ma rappresenta un'operazione culturale e politica, indispensabile per mettere a fuoco le prese di posizione di Rosselli e le possibili sollecitazioni che avevano contribuito a determinarle. Il primo intervento rosselliano, dal titolo *Bilancio marxista. La crisi intellettuale del partito socialista*, era comparso su «Critica Sociale» nel numero datato 1-15 novembre 1923[177], accompagnato da un articolo di Rodolfo Mondolfo[178]. Al giovane Rosselli, che criticava quanti continuavano a costringere il socialismo sul letto di Procuste del marxismo, con il risultato di ottenere l'irrigidimento e la chiusura del movimento socialista in un "cieco e tortuoso dogmatismo"[179], l'autorevole studioso del pensiero marxista aveva replicato rivendicando, con fermezza ideologica, il "collegamento del socialismo col marxismo", dal quale il socialismo attingeva la necessaria "coscienza storica"[180] e stimolando in tal modo Rosselli a ribattere con *Aggiunte e chiose al programma marxista*[181]. Proprio per la stesura di questo articolo, a leggere con attenzione le lettere inviate in quel periodo alla madre, si può evincere che Carlo si era avvalso dei suggerimenti di Ugo Guido Mondolfo[182], il fratel-

177. L'articolo è ora pubblicato in Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., pp. 83-95.

178. L'intervento mondolfiano figura adesso nell'antologia di Rodolfo Mondolfo, *Umanesimo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con introduzione di Norberto Bobbio, Einaudi, Torino, 1975 (Reprint), pp. 228-233.

179. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 88.

180. Rodolfo Mondolfo, *Le attività del bilancio*, in *Umanesimo di Marx*, cit., pp. 231-233.

181. Apparso su «Critica Sociale», 1-15 dicembre 1923, pp. 359-362, il secondo intervento rosselliano è ora in Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., pp. 96-106.

182. Scrivendo alla madre da Milano il 12 dicembre 1923, Carlo le spedisce anche l'articolo *Aggiunte e chiose al bilancio marxista*, precisando di averlo "un po' tagliato nella prima parte d'accordo con Mondolfo". Zeffiro Ciuffoletti ne deduce che "il dibattito sulla revisione del marxismo fra Mondolfo [Rodolfo] e Rosselli" si era "sviluppato in modo coordinato". In realtà, Rosselli cita Mondolfo senza precisare di quale dei due fratelli si tratta, perché la madre già era informata del fatto che, due settimane prima, era stato a trovare Ugo Guido Mondolfo e a lui (che fra l'altro era vicedirettore di «Critica Sociale») aveva consegnato anche il primo intervento su "*La crisi intellettuale del Partito Socialista*". Si vedano, comunque, le lettere del 30 novembre e del 12 dicembre 1923 in *I Rosselli. Epistolario familiare*, cit., pp. 171-175.

lo maggiore di Rodolfo, che aveva raccolto gli scritti di Gnocchi-Viani, perché lo reputava non "soltanto uno dei più intelligenti ed efficaci precursori ed iniziatori del moderno movimento sindacale", ma anche "quegli che, insieme ad Enrico Bignami, [aveva aperto] la via al movimento del socialismo democratico, traendolo fuori dalle secche di un gretto operaismo e dalle convulsioni di un anarchismo che mancava di metodo e di obiettivi precisi"[183].

Dunque, forse non è casuale se dall'articolo rosselliano emerge non solo il richiamo a prendere "un po' il vino delle nostre cantine", per esaminarlo "onestamente senza timore di... eresie dottrinali", ma anche l'appello a ritornare "a quella concezione, a quel senso religioso del socialismo che caratterizzarono la prima fiammata ideale": insomma, ad avere "un po' più di fede e un po' meno di scienza"[184], proprio come i socialisti degli anni '70 e '80, che tra "Bakunin [...] uomo di fede e Marx uomo di scienza"[185] avevano continuato a preferire il primo (sia pure "rivisitato" con quello spirito concreto e positivo di matrice cattaneana, che era parte integrante del socialismo italiano delle origini), convinti che "la fede [...] è la madre più pronta e più precoce delle azioni". Lo si legge in un altro testo, che risale al 1879 e reca anch'esso l'eloquente timbro "Fondo Rosselli")[186]. L'autore è sempre Gnocchi-Viani, che con una simile dichiarazione certamente doveva conquistarsi un posto d'onore nella schiera dei "cavalieri dell'ideale", per i quali il socialismo era "nel cuore degli uomini" e non "nei fatti, nel meccanismo intimo della società capitalistica" (per usare le suggestive espressioni rosselliane)[187].

Proprio un tale convincimento aveva indotto Gnocchi-Viani a richiamare l'attenzione dalle colonne del «Dovere» di Genova fin dal

183. In questi termini, carichi di stima e di ammirazione per il *leader* operaista, Ugo Guido Mondolfo lo ricorderà in un breve profilo, pubblicato in Paride Mantovani, *Vita ed opere di Osvaldo Gnocchi-Viani*, Officine Grafiche Mondadori, Verona, 1948, p. 51.

184. Carlo Rosselli, *Aggiunte e chiose al bilancio marxista* in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 103. Sul dibattito ideologico tra Rosselli e Mondolfo si veda Nicola Tranfaglia, *Carlo Rosselli dall'interventismo a "Giustizia e Libertà"*, cit., pp. 140 sgg e Renato Treves, *Rodolfo Mondolfo e i fratelli Rosselli*, in «Critica Sociale», supplemento al fasc. 24 del 20 dicembre 1967.

185. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Ricordi di un Internazionalista*, cit., p. 154.

186. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Il collettivismo nel socialismo* (che costituisce il 10° opuscolo della Biblioteca di propaganda socialista della «Plebe»), Tipografia Ferri, Milano, 1879, p. 7, ora in Mario Spagnoletti (a cura di), *Alle origini della propaganda socialista*, cit., pp. 121-130.

187. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 353.

1870[188], sulla lezione di Saint-Simon e dei sansimoniani con un *repêchage* che vale la pena di ricordare sia per le affinità con l'analoga operazione culturale che a fine secolo avrà Riccardo Dalla Volta come protagonista, sia per le influenze sansimoniane che emergono lampanti dalle pagine della prima tesi rosselliana (come già abbiamo avuto modo di rilevare). È vero che di quel composito pensiero, sviluppatosi nella Francia della restaurazione, Gnocchi-Viani respingeva con fermezza la struttura gerarchica della futura società dei sansimoniani, ma non è meno vero che ne sottolineava con particolare vigore la tensione ideale, la ricchezza dei contenuti, in grado di abbracciare i più svariati aspetti della vita umana (dalle credenze religiose ai fattori economici, dai problemi educativi alle questioni politiche), la capacità di superare il liberismo individualista del *laisser faire*, sostenendo l'esigenza di anteporre l'utile collettivo agli interessi particolaristici, nonché la carica innovativa della formula "a ognuno secondo la sua capacità, a ogni capacità secondo le opere sue"[189], che affrontava il problema della distribuzione dei beni, senza propugnare un freddo egualitarismo livellatore, ma riuscendo a innestare sul tronco del liberalismo il ramo nuovo del socialismo. E proprio in una prospettiva liberalsocialista Gnocchi-Viani sarebbe tornato a riproporre l'insegnamento più vitale dei sansimoniani anche in età giolittiana[190], quando la crisi del socialismo, la sua mancanza di vigore erano sotto gli occhi di tutti.

Ma procediamo con l'analisi comparativa tra questo opuscolo del 1882 e gli scritti di Rosselli. Un altro tema affrontato nella conferenza di presentazione del Partito operaio che balza subito all'occhio, sia perché costituisce un cardine della concezione operaista, sia perché è destinato a diventare un'idea-forza del pensiero politico dell'autore di *Socialismo liberale*, è quello dell'emancipazione del proletariato, intesa come autoemancipazione e ottenuta "senza genuflessioni e senza avvilimenti", secondo l'efficace linguaggio di Gnocchi-Viani[191]. L'argomento Rosselli lo affronterà nel 1924 su «Rivoluzione Liberale», nell'articolo *Liberalismo socialista* (lo stesso titolo di un altro suo intervento dell'anno precedente apparso su

188. Gli articoli di Gnocchi-Viani sul sansimonismo erano usciti sul «Dovere» nella rubrica *Rassegna sociale*, il 25 aprile, il 3 e il 10 maggio 1870.

189. In questi termini enuncia la formula sansimoniana Gnocchi-Viani negli articoli citati.

190. Lo scritto, rimasto inedito, è stato ora pubblicato, a mia cura (Gnocchi-Viani, *I sansimoniani*, Angeli, Milano, 1996).

191. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Il nostro ideale*, cit., p. 5.

«Critica Sociale»), che evidenzia molto bene il proposito del giovane studioso di imprimere un colpo di acceleratore allo spirito "dinamico e progressivo"[192] insito in quell'ideologia liberale che deve smetterla di rimanere un "patrimonio di *élites*"[193], fungendo da dottrina di conservazione dell'ordine costituito e del sistema economico borghese, quasi non fosse "neppure pensabile [...] l'ipotesi che si abbiano un giorno a superare le colonne d'Ercole del capitalismo" (come preciserà in polemica col liberismo di Einaudi[194], dimostrando di aver fatto tesoro della lezione ricavata da un altro opuscolo socialista del '79, sempre appartenente al "Fondo Rosselli", in cui Gnocchi-Viani avverte che nessun assetto della proprietà può essere "convertito dogmaticamente in un *non plus ultra*, in colonne d'Ercole!")[195].

Invece, a suo avviso, il compito, o addirittura il dovere categorico di chiunque abbia fede nei principi autentici del liberalismo e nella sua perenne (e irrinunciabile) carica innovativa consiste, o meglio deve consistere, nel cercare il necessario legame con le classi lavoratrici. Il loro riscatto, infatti, non può esaurirsi nella "conquista di una relativa autonomia economica"[196], perché "la parola emancipazione va intesa [...] in senso *integrale*"[197] – precisa Rosselli con un termine preso a prestito dalla pubblicistica del socialismo priminternazionalista e in particolare dagli scritti di Gnocchi-Viani[198], specie dai *Ricordi di un Internazionalista*, presente nella biblioteca di casa Rosselli[199] – e, perciò, presuppone sì l'"aumento di salario" e la "diminuzione dell'orario lavorativo", ma esige *in primis* la piena affermazione, da parte di ogni lavoratore, della sua "dignità di uomo fuori e dentro la fabbrica"[200].

Proprio in questa prospettiva si collocano tanto il rifiuto rosselliano per ogni "apriorismo dogmatico"[201], per ogni schema precostitui-

192. Carlo Rosselli, *Liberalismo socialista*, in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 109.

193. *Ivi*, p. 116.

194. *Ivi*, p. 113.

195. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Il collettivismo nel socialismo*, cit., p. 15.

196. Carlo Rosselli, *Liberalismo Socialista, in Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 125.

197. *Ivi*, p. 126. Il corsivo è mio.

198. Sull'argomento mi permetto di rinviare a Giovanna Angelini, *Il socialismo integrale di Osvaldo Gnocchi-Viani (con un documento inedito)*, in «Il Politico», 3, 1982.

199. Il testo di Gnocchi-Viani è citato anche da Nello Rosselli, *Mazzini e Bakunin*, cit. che ne riporta pure un ampio passo (p. 163).

200. Carlo Rosselli, *Liberalismo socialista* in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 126.

201. *Ivi*, p. 123.

to, che abbia la pretesa di indicare alle masse l'itinerario del loro riscatto quanto il convincimento che "il socialismo in tutti i suoi aspetti non ha da essere frutto di imposizioni, ma di conquista, anzi di *autoconquista*; deve essere una creazione autonoma delle classi operaie. Deve sprigionarsi naturalmente dallo stesso moto operaio, dalle esperienze molteplici delle leghe, delle cooperative, delle istituzioni culturali"[202], in perfetta sintonia con l'insegnamento più genuino che si ricava dai vecchi, umili ma preziosi opuscoli di propaganda operaista, contrassegnati con il timbro "Fondo Rosselli". Dalla loro lettura il significato stesso della dimensione classista del partito operaio emerge chiaro e inequivocabile, nella sua autentica valenza puramente pedagogica, strumentale e transitoria. Perché, lungi dal voler costituire il partito politico del proletariato in vista della conquista del potere, secondo i noti schemi della dottrina marx-engelsiana, quell'organizzazione partitica, apparentemente rigida e settaria, non intendeva affatto esprimere una "preclusione aprioristica nei confronti della borghesia" e della collaborazione tra le classi (come precisava anche il «Fascio Operaio» che ne era il portavoce)[203], ma si proponeva, piuttosto, di offrire ai lavoratori l'ambiente idoneo per acquisire la coscienza dei propri interessi e della funzione che erano chiamati a svolgere nel contesto sociale, per maturare e crescere come uomini e come cittadini, fino a diventare intellettualmente autonomi.

Lo scopo del Partito operaio – si legge nell'opuscolo del 1882 consiste nel portare "in mezzo ad una società di caratteri infraciditi [...] l'elemento rialzatore della dignità umana, perché vuole emanciparsi da sé stesso senza genuflessioni e senza avvilimenti"[204] (e quindi senza accettare passivamente un'ideologia elaborata da altri). Il linguaggio è un po' datato, ma il messaggio rimane trasparente. E altrettanto trasparente risulta il senso di quella stretta connessione che deve instaurarsi tra un simile modo di intendere il processo di emancipazione dei ceti subalterni e il rifiuto della legislazione sociale, espresso in termini duri e perentori nelle medesime pagine[205]:

202. *Ivi*, p. 126 (il corsivo è nel testo).

203. Si veda l'articolo *La borghesia di cuore*, in «Il Fascio Operaio», 12-13 febbraio 1887.

204. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Il nostro ideale*, cit., p. 5

205. "[...] ci dichiariamo nemici della legislazione sociale – precisa Gnocchi-Viani – [...] perché Socialismo e Stato non vanno d'accordo", anzi, "è un connubio turpe". E prosegue: "colla legislazione sociale e col *Socialismo* di *Stato* si vuol impiantare un nuovo dispotismo, si vogliono resuscitare i *Governi paterni* d'esecrata memoria [...]. Impiantate in un paese la legislazione sociale e voi avrete impiantato un esercito nuovo di burocrazia". Inoltre, la legislazione sociale accentua, anzichè

esattamente secondo la stessa logica che nel '24 porterà Rosselli prima a enunciare una concezione del socialismo inteso come "*autoconquista*"[206] (e cioè come crescita interiore, come rivoluzione anzitutto morale e solo successivamente come "trasformazione materiale", secondo quanto preciserà in *Socialismo liberale*[207]) e, poche righe più sotto, a dichiarare la propria sfiducia nelle elargizioni statali e a prendere le distanze da quanti nutrivano "troppa fede nella legislazione sociale"[208].

Certo, si potrebbe obiettare che anche il "vangelo marxista"[209] concepiva il riscatto del proletariato come una conquista autonoma della classe operaia. Con una differenza sostanziale, però, rispetto sia al socialismo operaista, sia al socialismo liberale rosselliano, dal momento che il marxismo, con evidenti implicazioni contraddittorie, imponeva una precisa strategia, che non solo era stata elaborata "dall'alto", da un'*élite* di intellettuali, ma prevedeva pure la conquista del potere e l'instaurazione della dittatura del proletariato. Il socialismo operaista, invece – lo abbiamo visto – era stato categorico nel dichiarare che la propria "linea di condotta" consisteva nella "*libertà senz'ostacoli*"[210], cioè nel "metodo liberale"[211], per dirla con un'immagine rosselliana, anch'essa tutt'altro che estranea alla tradizione operaista.

In realtà, la distinzione tra "le due concezioni antitetiche del liberalismo" (come Rosselli le definisce nel '23 su «Critica Sociale»), cioè quella del "liberalismo come sistema" e del "liberalismo come metodo"[212], è già *in nuce* nelle pubblicazioni della «Biblioteca socialista» della «Plebe» e del «Fascio Operaio». Naturalmente mi limito a citare i testi di quella pubblicistica, conservati negli archivi della Fondazione Feltrinelli di Milano col timbro "Fondo Rosselli", come *L'Internazionale e la Comune di Parigi*, per esempio, uno

eliminare, la divisione delle classi, perché "stampa sulla fronte del proprietario che è *proprietario* e sulla fronte del salariato che è *salariato*". (*Il nostro ideale*, cit. pp. 11-12. Il corsivo è nel testo).

206. Carlo Rosselli, *Liberalismo socialista*, in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 126 (il corsivo è nel testo).

207. È quanto Rosselli afferma al punto I de' *I miei conti col marxismo*, in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 486.

208. Carlo Rosselli, *Liberalismo socialista*, in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 126.

209. *Ivi*, p. 126.

210. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Il nostro ideale*, cit., p. 11. Il corsivo è nel testo.

211. Carlo Rosselli, *Liberalismo socialista*, in «Critica Sociale», 1-15 luglio 1923, p. 203.

212. *Ivi*, p. 203.

scritto di Gnocchi-Viani, pubblicato nel 1874, che Rosselli possedeva in un'edizione del '93, uscita a Padova a cura del locale circolo di studi sociali. In quelle pagine la critica agli avvenimenti comunardi e, in particolare, al "comitato di salute pubblica", qualificato come "una mostruosità partorita dall'accoppiamento della Rivoluzione col Despotismo"[213], coinvolge la stessa marxiana dittatura del proletariato e ogni strategia che, pur mirando alla conquista di una società più libera e giusta, non sia in grado di conservare "l'armonia tra il *metodo* e il *fine*".

Questa espressione è di Mazzini e risale al 1866[214]. L'insegnamento che se ne ricava è presente e vibrante tanto nei testi operaisti quanto negli scritti di Rosselli che, forse, l'aveva recepito proprio dalla lettura giovanile di quella pubblicistica, raccolta per ricostruire le origini del movimento sindacale. Sta di fatto che nel '23, nell'articolo *Liberalismo socialista*, pubblicato su «Critica Sociale», dopo aver sostenuto che il Partito socialista "*deve* essere liberale", intendendo per liberalismo un "principio metodico", aggiunge che "non ci si può erigere a tutori della conculcata libertà contro ogni violenza e tirannia, quando nel tempo stesso si ammettono e la violenza e la tirannia come metodi per la propria particolare azione"[215].

Quanto poi al liberalismo come "*sistema*" che, secondo Rosselli, "comporta regole e norme determinate, che si richiama a una specifica costituzione economico-sociale (appropriazione privata dei beni di produzione e di scambio, libertà economica, salariato, ecc.) e che si riassume nell'ordinamento della società borghese"[216], non va dimenticato che riserve analoghe a quelle rosselliane nei confronti di tale sistema si trovano già nello scritto dal titolo *I partiti politici e il partito operaio* del 1888, dove l'autore, che ancora una volta è Gnocchi-Viani, spiega con linguaggio semplice e didascalico, come

213. L'opuscolo di Gnocchi-Viani, *L'Internazionale nella Comune di Parigi* era stato pubblicato a cura dell'«Avvenire Sociale» di Piacenza nel 1874 e a puntate su «La Plebe». Il frontespizio dell'edizione padovana del 1893, che reca ben evidente il timbro "Fondo Rosselli" dell'Archivio della Fondazione Feltrinelli di Milano, è stato utilizzato come "locandina" del Convegno su "Osvaldo Gnocchi-Viani nella storia del movimento operaio e del socialismo", svoltosi a Ostiglia il 27-28 aprile 1995. Lo scritto è ora antologizzato col titolo *La Comune: un modello sbagliato*, in Gnocchi-Viani, *Oltre la politica*, cit., pp. 151-157 (la citazione è a p. 156)

214. Giuseppe Mazzini, *Lettera a destinatario ignoto*, 18 novembre 1866, in *Scritti editi e inediti*, cit., Vol. LXXXIV (Ep. LII), p. 105 (il corsivo è nel testo).

215. Carlo Rosselli, *Liberalismo socialista*, in «Critica Sociale», cit., p. 203 (il corsivo è nel testo).

216. *Ivi*, p. 203 (il corsivo è nel testo).

i partiti politici "sono figli tutti di quel movimento di idee e di fatti [...] che si chiama *liberalismo* e che, a torto, si crede sé stesso un sistema sociale completo, organico, fondamentalmente vero e giusto", mentre, in realtà, pur avendo iniziato "in Europa la lotta demolitrice del Medio Evo", ha solo conquistato "utili, ma però parziali ed incomplete innovazioni di progresso"[217]. Quel progresso che il socialismo non dovrà mai rinnegare, bensì consolidare ed estendere alle classi più povere e più numerose.

Dunque, il socialismo, lungi dal presentarsi come il rovesciamento, o addirittura l'antitesi del liberalismo, marxianamente inteso come l'ideologia della classe dominante, da respingere in blocco, nell'ottica operaista doveva esserne la continuazione, o meglio, "il completamento di ciò che il liberalismo ha fatto di bene"[218]. Lo si legge in un precedente opuscolo del 1886, dal titolo *Il socialismo moderno*, dove l'autore (Gnocchi-Viani, naturalmente) precisa anche che l'obiettivo del Partito operaio consiste da un lato nel portare a compimento le conquiste del liberalismo, identificato con "lo stadio che precedette il nascere del socialismo"[219], e dall'altro nel realizzare "la più importante delle rivoluzioni"[220]: quella che si fa "dentro nel cervello"[221] e mette capo sul piano individuale a una completa autonomia spirituale e a una piena emancipazione delle coscienze (perché, anzitutto, il compito del socialismo è quello di "fare gli *uomini*"[222]), mentre sul piano politico-sociale dà vita a uno Stato che "non s'ingerisca nelle cose nostre" e "nell'estrinsecazione della personalità umana", ma eviti ogni "inframmettenza" e ogni "ingerenza politica" nella sfera privata del singolo e in quella delle libere associazioni[223].

Il linguaggio – mi pare chiaro – è di schietta marca liberale e non solo testimonia il nesso strettissimo che nell'ottica di Gnocchi-Viani doveva instaurarsi tra il liberalismo e il socialismo, chiamato a esserne "il logico sviluppo" (come dirà Rosselli nel '23)[224], ma legittima anche il confronto tra il socialismo operaista e il rosselliano so-

217. Osvaldo Gnocchi-Viani, *I partiti politici e il Partito operaio*, Tipografia Sociale, Alessandria, 1888, pp. 7-8 (il corsivo è nel testo).

218. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Il socialismo moderno*, Tipografia Pugni, Milano, 1886, pp. 7-8.

219. *Ivi*, p. 7.

220. *Ivi*, p. 7.

221. *Ivi*, p. 19.

222. *Ivi*, p. 9 (il corsivo è nel testo).

223. *Ivi*, p. 15.

224. Carlo Rosselli, *Liberalismo socialista*, in «Critica Sociale», cit., p. 203.

cialismo liberale, che in comune non avevano esclusivamente "il richiamo al fondamento idealistico ed etico del socialismo derivante dall'originario mazzinianesimo" (per riprendere le espressioni di chi ha respinto con sdegno ogni accostamento tra il pensiero di Rosselli e la concezione socialista di Osvaldo Gnocchi-Viani)[225], ma avevano anche altre numerose e sostanziali affinità, a cominciare, per esempio, dalla "grande idea di libertà" (come opportunamente l'ha definita Riccardo Bauer)[226], condensata nel breve, ma succoso passo dell'86 appena citato e la concezione che si evince dalle pagine di *Socialismo liberale*, specie là dove Rosselli sostiene che "se gli uomini non hanno radicato il senso della dignità [...], se non sentono la fierezza della loro autonomia, se non si sono emancipati nel loro mondo interiore, non si fa il socialismo"[227].

Del resto, se la pubblicistica di propaganda socialista degli anni '70 e '80 non è stata finora oggetto di analisi critiche sufficientemente approfondite, in grado di cogliere l'intrinseca valenza liberalsocialista dell'impianto ideologico del gruppo della «Plebe» prima e del «Fascio Operaio» poi, stupisce che sia troppo spesso sfuggita all'attenzione della storiografia anche un'operazione politico-culturale, carica di significato, come quella di pubblicare in italiano, nel 1880, la traduzione dal francese del saggio postumo di John Stuart Mill, i *Fragments sur le socialisme*. Una volta ancora, a presentarlo al pubblico di casa nostra era stato proprio Gnocchi-Viani[228], che si era ben guardato dall'accogliere acriticamente l'interpretazione, un

225. Mi riferisco a Maurizio Degl' Innocenti, *La questione cooperativa e le camere del lavoro*, in Franco Della Peruta (a cura di), *Osvaldo Gnocchi-Viani nella storia del movimento operaio e del socialismo*, Angeli, Milano, 1997, pp. 159-181, che, criticando quanto da me sostenuto in *Il socialismo del lavoro. Osvaldo Gnocchi-Viani tra mazzinianesimo e istanze libertarie*, Angeli, Milano 1987, esclude la possibilità di vedere in Gnocchi-Viani "il profeta e l'anticipatore del socialismo liberale di Carlo Rosselli" (p. 180).

226. Riccardo Bauer, *Osvaldo Gnocchi-Viani*, discorso tenuto a Ostiglia il 28 novembre 1948, per lo scoprimento di una lapide in ricordo di Gnocchi-Viani, in *La Società Umanitaria (1893-1958)*, Milano, 1959, p. 44.

227. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 461.

228. Cfr. John Stuart Mill, *Sul socialismo*, con prefazione di Osvaldo Gnocchi-Viani, Bignami editore, Milano, 1880. Si tratta della traduzione del saggio di Mill, pubblicato postumo a cura d Helen Taylor, figlia della compagna di Mill, Harriet Taylor. Secondo Nadia Urbinati (*Le civili libertà*, Marsilio, Venezia, 1990, p. 106), Gnocchi-Viani era anche il traduttore, oltre che il prefattore del testo milliano, e si era avvalso dell'edizione francese pubblicata su la «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», vol. VII, pp. 225-264, 362-382.

po'distorta, di un Mill socialista e collettivista, divulgata da Benoît Malon nel 1872 con l'*Esposé des écoles socialistes* e ribadita dal profugo comunardo anche nella sua monumentale *Histoire du socialisme*[229] del 1879.

Più equilibrato rispetto a Malon (ma anche rispetto a un Alberto Mario che, calcando la mano in senso opposto, aveva preteso di ricondurre il pensiero dell'inglese nel solco di un liberalismo "puro", non contaminato da eresie socialiste[230]), Gnocchi-Viani aveva suggerito una lettura di Mill che tendeva a sottolineare proprio quel *trait d'union* tra il liberalismo e il socialismo che il pensatore britannico aveva contribuito a costruire, pur continuando ad appartenere, a pieno titolo, alla scuola liberale. Infatti, "il decano degli operaisti"[231] aveva individuato nel testo milliano "un precedente pieno di pericoli" per i vecchi economisti (quelli alla Adam Smith, di rigorosa tradizione liberista) e nel contempo "un precedente pieno di promesse"[232] per i socialisti, che finalmente potevano guardare al liberalismo e ai liberali non come a nemici da combattere, ma come a possibili e preziosi alleati nel compito difficile, ma irrinunciabile, di costruire uno "Stato sociale" (questa l'esatta espressione milliana)[233], capace di conciliare il rispetto liberale per la libertà dei singoli e dei gruppi (o meglio, delle associazioni, per usare un termine mazziniano, caro a Gnocchi-

229. Cfr. Benoît Malon, *Exposé des écoles socialistes françaises suivi d'un aperçu sur le collettivisme international*, Le Chevalier, Paris, 1872 e *Histoire du Socialisme*, Veladini, Lugano, 1879, ma anche l'articolo firmato B.M. [Benoît Malon], *L'Internazionale e il signor T. Martello*, in «La Plebe», 25 agosto 1875, che ribadisce l'interpretazione di un Mill appartenente alle "fila del socialismo".

230. La confutazione di un Mill socialista ad opera di Alberto Mario rientra nella nota polemica condotta dal repubblicano di Lendinara nei confronti dell'Internazionale. Il primo intervento contro l'interpretazione maloniana di Mill è affidato all'articolo *Mill e l'Internazionale*, in «La Provincia di Mantova», 6 novembre 1872, ma sull'argomento Mario tornerà anche negli articoli su *L'Internazionale*, pubblicati sul foglio ghisleriano «Il Preludio» tra il luglio e il novembre del 1877, stimolato da una "lettura" di Mill in chiave socialista e filo-collettivista proposta, sulla scia di Malon, da Luigi Castellazzo. Le critiche di Mario all'Internazionale e alla possibilità di vedere in Mill un precursore del socialismo (giacché il liberalismo, mai ripudiato da Mill, secondo Mario è inconciliabile con i principi socialisti) verranno pubblicate anche su «La Rivista Repubblicana», 18 dicembre 1878 e 10 gennaio 1879.

231. Rinaldo Rigola, *Il decano del movimento operaio*, in Paride Mantovani, *Vita e opere di Osvaldo Gnocchi-Viani*, cit., pp. 48-50.

232. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Prefazione* a J. Stuart Mill, *Sul socialismo*, cit., p. 6.

233. L'espressione è contenuta nella lettera di Mill a Karl D.H. Rau, il traduttore tedesco dei *Principi di economia politica*, del 20 marzo 1852, cit.

Viani) dall'ingerenza dello Stato e di chi tiene le redini del potere, con l'attenzione socialista per la giustizia sociale, cioè con l'impegno di assicurare a tutti uguali opportunità e più eque condizioni di vita.

Ma vi è di più. A Mill andava riconosciuto anche il merito di aver colto il carattere relativo, transitorio, di ogni ordinamento sociale, tanto che non aveva espresso un rifiuto categorico neppure nei confronti della prospettiva comunista, da lui solo subordinata a una adeguata (e raffinata) preparazione degli individui, al loro spirito di sacrificio per il bene comune, per l'interesse pubblico, insomma, a una vera educazione superiore[234]. E ciò costituiva la riprova di un'idea del liberalismo, inteso non come un sistema di pensiero "statico", né come una "determinata ideologia"[235], che finisce per "isterilirsi in una dogmatica affermazione della realtà attuale" (secondo la critica formulata da Rosselli nell'articolo suggeritogli dalla pubblicazione delle *Lotte del lavoro* di Luigi Einaudi)[236], ma come una elaborazione teorica dotata di una inesauribile vitalità, perché "in continuo divenire, in via di perpetuo rinnovamento e di perenne superamento delle posizioni già acquisite"[237], proprio come doveva essere, nell'ottica rosselliana, un sano e robusto liberalismo.

Dunque, anche se Rosselli il pensiero di Mill non lo conosceva a fondo, dalla lettura della pubblicistica di propaganda promossa dalla «Plebe» e dal «Fascio Operaio» aveva avuto modo, comunque, di prendere contatto, di confrontarsi, con una concezione autoctona di pensiero, carica di ascendenze risorgimentali e mazziniane, che anche attraverso il recupero del pensiero milliano tendeva a stimolare una feconda riflessione in merito ai nessi esistenti tra il liberalismo e il socialismo, non certo per proporne un'ibrida sintesi, ma per indicare la necessità che il socialismo diventasse "la continuazione, il perfezionamento, l'ultima fase, del processo di emancipazione dell'uomo, di cui il primo momento [era] rappresentato dal pensiero liberale"[238]. Del resto, Gnocchi-Viani era stato chiaro in proposito

234. Sull'argomento si sofferma anche Norberto Bobbio, *Tradizione ed eredità del liberalsocialismo*, in *I dilemmi del liberalsocialismo*, cit., pp. 49-50.

235. Carlo Rosselli, *Liberalismo socialista*, in «Critica Sociale», cit., p. 203.

236. Carlo Rosselli, *Luigi Einaudi e il movimento operaio*, in «Critica Sociale», 15-31 maggio 1924, pp. 158-159, anche in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., pp. 44-51 (la citazione è a p. 47).

237. *Ivi*, p. 109 (la citazione è tratta dall'articolo *Liberalismo socialista*, in «La Rivoluzione liberale», 15 luglio 1924).

238. Norberto Bobbio, *Attualità del socialismo liberale*, premessa a Rosselli, *Socialismo liberale*, Einaudi, Torino, 1997, p. VII.

quando illustrando i compiti, gli obiettivi del "socialismo moderno", aveva precisato che "la più ardente aspirazione" dei socialisti doveva consistere nel "fare gli *uomini*", perché – aveva aggiunto – "la prima e la più grande istituzione civile dev'essere l'*uomo*"[239]. Naturalmente, in questa prospettiva, i due sistemi di pensiero "a lungo intesi come antagonisti per le loro tradizioni politiche e intellettuali"[240], potevano giungere a "compenetrarsi e completarsi"[241] a vicenda, purché il liberalismo non si arroccasse nella sterile difesa dei privilegi di classe e il socialismo non avesse "parentela" alcuna con il marxismo, o per lo meno si limitasse ad accoglierne la critica al sistema economico capitalistico, quella che anche un anarchico "puro sangue" come Cafiero non aveva avuto remore a condividere e a divulgare attraverso il *Compendio del Capitale.*

Se, dunque, il socialismo era legato al liberalismo da un rapporto continuativo ed evolutivo, allo stesso modo per Gnocchi-Viani al socialismo spettava presentarsi come lo sbocco logico e naturale del mazzinianesimo. L'argomento l'aveva affrontato nel 1893, quando il marxismo – chiarirà Rosselli – era ormai assurto "al rango di filosofia ultima, definitiva, al servizio di un programma di partito"[242]. E in quel testo (che i due fratelli possedevano) non aveva risparmiato critiche severe agli stessi discepoli di Mazzini, accusati di essere incapaci di cogliere i "ponti di passaggio"[243], i "transiti naturali"[244] dal mazzinianesimo al socialismo, e quindi corresponsabili, o addirittura colpevoli, dell'involuzione in senso marxista del movimento operaio italiano, di cui proprio i mazziniani erano stati i primi valenti organizzatori.

Non molto diverso suona il giudizio che Rosselli esprime nelle pagine di *Socialismo liberale* quando, cercando di spiegare la genesi del "socialismo politico"[245], nato in seno alla redazione di «Critica Sociale» che "fu per trent'anni la divulgatrice del verbo marxista e certo una delle più belle riviste sociali d'Europa" (come le riconosce)[246], addossa ai seguaci dell'Apostolo la colpa di aver "reso in-

239. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Il socialismo moderno*, cit., p. 9 (il corsivo è nel testo).

240. Perry Anderson, *Socialismo liberale. Il dialogo con Norberto Bobbio, oggi*, a cura de «L'Unità», 9 novembre 1989, p. 11.

241. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 352.

242. *Ivi*, p. 383.

243. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Dal mazzinianesimo al socialismo*, in *Oltre la politica*, cit., pp. 249-257 (la citazione è a p. 253).

244. *Ivi*, p. 249.

245. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 381.

246. *Ivi*, p. 381.

sopportabile" il moralismo di Mazzini col loro "settarismo"[247], contribuendo così a indirizzare i giovani verso altre scuole. Naturalmente, può trattarsi di una coincidenza del tutto casuale, ma che, comunque, rimane significativa perché testimonia, una volta di più, quella singolare convergenza di opinioni e di valutazioni, quell'*idem sentire*, che lega Rosselli al fondatore del Partito operaio, di cui possedeva numerosi scritti, semplici, didascalici e forse per questo ancor più persuasivi.

Oltre tutto, la prospettiva socialista che emergeva da quei testi, apparentemente obsoleti, possedeva una caratteristica fondamentale e di per sé qualificante per chi, come Rosselli, non esitava a sostenere che esiste addirittura un preciso "stato d'animo", un "abito mentale" del socialista liberale e lo delineava indicando i tratti salienti della sua stessa *forma mentis*: ostinato a non "inchinare la fronte a dogmi", naturalmente non credeva "alla dimostrazione scientifica del socialismo", pur nel convincimento di non possedere né "la verità assoluta", né "la chiave dell'avvenire"[248]. Ebbene, proprio un tale rifiuto a rinchiudere il socialismo entro gli angusti confini di un'unica "scuola" aveva contraddistinto il socialismo priminternazionalista e il substrato teorico della «Plebe» e del «Fascio Operaio»[249].

Certo, Rosselli forse non conosceva quella illuminante lettera che nel 1877 Gnocchi-Viani, anche a nome di Bignami e della Federazione dell'Alta Italia dell'Internazionale, aveva indirizzato a Engels per ringraziarlo di un "vaglia postale" appena ricevuto, ma anche per ricordargli che "la causa del lavoro non è un dogma di chiesa" e

247. *Ivi*, p. 382.

248. *Ivi*, p. 127. La citazione è tratta dall'articolo *Liberalismo socialista*, in «La Rivoluzione Liberale», cit.

249. Illuminanti in proposito sono una serie di articoli pubblicati da Gnocchi-Viani su «Critica Sociale» nel '92, poi raccolti nell' opuscolo *Il socialismo e le sue scuole*, con introduzione di Filippo Turati, Biblioteca della «Critica Sociale», Milano, 1892, dai quali emerge la sostanziale divergenza tra il modo di concepire il socialismo del fondatore del Partito dei Lavoratori e la concezione socialista di Gnocchi-Viani. La critica di Turati allo scritto di Gnocchi-Viani (condensata nelle pagine dell'introduzione) tende a rimarcare l'inconciliabilità delle due diverse concezioni: Gnocchi-Viani classifica "le scuole socialiste disponendole tutte su di un piano, distinguendole per le soluzioni che danno ai vari problemi", lui, invece, pone "il movimento operaio alla base [...] e il socialismo scientifico alla cuspide" e le altre scuole le colloca "in mezzo e dai lati, come il tronco e i rami d'un albero", anzi, come "strati essenziali o corteccia o bitorzoli" rispetto alla scuola del socialismo scientifico, che deve essere ritenuta non solo "preferibile", ma "*esclusiva*" (*op. cit.*, p. 11. Il corsivo è nel testo).

che "i dogmatici sono destinati a uccidere sé stessi"[250]. Tuttavia era trasparente il messaggio affidato alle pagine di quegli opuscoli di propaganda socialista. E riaffiora, infatti, con sorprendente frequenza negli scritti rosselliani, a cominciare dal lavoro di laurea, dove con piglio risoluto il giovane laureando sostiene – a riprova che fin da allora è ideologicamente estraneo all'ortodossia marxista – che "i grandi movimenti di massa non si prestano ad essere incanalati a priori"[251] (e quindi non tollerano dottrine "ufficiali"). Tesi ripresa sia nell'articolo programmatico del "Quarto Stato", del marzo 1926, in cui si legge che "il socialismo é tutto fuorché dogma" e "si ribella alle rigide formulazioni" perché "è problema più di fede che di scienza"[252], sia, più tardi, in quel passo di *Socialismo liberale* che, contro gli schemi ideologici precostituiti, rivendica la vitalità di un "virile relativismo", capace di "spinge[re] prepotente all'azione" e di "fare ampio spazio alla volontà umana nella storia"[253].

Proprio per sostituire quel "bagaglio dogmatico che pesa inutilmente sulle spalle e impaccia il cammino", già nel '24, in una pagina di «Rivoluzione Liberale», sappiamo che aveva dichiarato il suo categorico rifiuto per il socialismo di Stato, e invocato la fertile lezione "dell'esperienza liberamente attuata", dalla quale solamente, a suo avviso, poteva "scaturire l'indicazione per il domani"[254]. Negli

250. La lettera, datata 29 marzo 1877, ora pubblicata in Karl Marx, Friederich Engels, *Corrispondenza con italiani (1848-1895)*, a cura di Giuseppe Del Bo, Feltrinelli, Milano, 1964, p. 277, era allora conservata negli archivi della socialdemocrazia tedesca di Berlino, dove Nello Rosselli si era recato per le sue ricerche sul movimento operaio. Siccome allo stesso fondo apparteneva la lettera di Gnocchi-Viani a Engels dell'agosto del 1872, citata in *Mazzini e Bakunin*, non è escluso che Nello avesse trascritto anche questa e che Carlo avesse potuto leggerla.

251. Prima tesi di laurea, p. 222.

252. Si veda l'articolo programmatico dal titolo *Perché?*, firmato Noi [Carlo Rosselli e Pietro Nenni], in «Il Quarto Stato», 27 marzo 1926. Sull'esperienza della rivista si vedano, oltre all'introduzione di Domenico Zucàro all'antologia che ne raccoglie gli articoli (*Il Quarto Stato*, SugarCo, Milano, 1977), Stefano Merli, *Il "Quarto Stato" di Rosselli e Nenni e la polemica sul rinnovamento socialista nel 1926*, in "Rivista Storica del Socialismo", settembre-dicembre, 1960, pp. 819-828; Paolo Bagnoli, *La battaglia socialista de "Il Quarto Stato"*, in Aa.Vv., *Giustizia e Libertà nella lotta antifascista*, cit., pp. 113-146; Arturo Colombo, *Carlo Rosselli e "Il Quarto Stato"*, in Aa.Vv., *Le componenti Mazziniana e Cattaneana in Salvemini e nei Rosselli*, cit., pp. 55-66 e il capitolo "Le nuove proposte del Quarto Stato" in Franco Invernici, *L'alternativa di "Giustizia e libertà". Economia e politica nei progetti del gruppo di Carlo Rosselli*, Angeli, Milano, 1987, pp. 43-51.

253. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 455.

254. *Ivi*, p. 125. Le citazioni sono tratte tutte dall'articolo *Liberalismo socialista*, cit.

stessi termini si era espresso l'anno precedente su «Critica Sociale» quando, sempre in polemica con i seguaci del marxismo, ritenuto responsabile della "crisi intellettuale" del socialismo italiano, aveva sostenuto che un partito, pur mantenendo una chiara e coerente linea di condotta, "ha bisogno di un grado estremo di elasticità, di una grande libertà di atteggiamenti", e pertanto è "meglio, mille volte meglio, un sano empirismo all'inglese piuttosto che [un] cieco e tortuoso dogmatismo"[255].

Soffermiamoci su questo passo, da cui emergono due aspetti caratterizzanti del pensiero politico di Rosselli, che meritano un'attenta considerazione, specie alla luce dei contatti da lui avuti con la tradizione italiana del socialismo della prima Internazionale, attraverso la lettura della pubblicistica di quell'epoca. Alludo, naturalmente, alla scelta del metodo "empirico-sperimentale" (come penso possa essere definito) e ai richiami al modello del socialismo inglese (che di tale metodo aveva fatto la sua divisa) così frequenti negli scritti rosselliani. Per comprenderne la genesi, o comunque per mettere a fuoco le possibili (e probabili) sollecitazioni, che avevano contribuito a determinare simili prese di posizione da parte del giovane Rosselli, ancora una volta vale la pena di chiamare in causa il tipo di socialismo risorgimentale, in particolare quello dell'associazione napoletana "Libertà e Giustizia" alla quale, come abbiamo già notato, lo stesso Rosselli non mancherà di ricollegare idealmente (e significativamente) "Giustizia e Libertà"[256].

In effetti, proprio quel primo nucleo di socialisti italiani aveva divulgato i principi di un socialismo "pratico sperimentale" (l'espressione definitoria la si legge sull'organo ufficiale dell'associazione) in contrapposizione al socialismo "metafisico" che "senza storia né sociologia, concepisce qualche sistema ch'egli suppone capace di rimediare ai mali segnalati"[257]. Questo "socialismo positivo" che rifiutava di "prevedere anticipatamente" le possibili soluzioni dei complessi problemi sociali per "procedere cogli esperimenti alla mano", aveva fatto propria un'unica certezza: cioè che "vi ha socialismo non già quando i sovrani o le classi superiori si sforzano di fare

255. *Ivi*, pp. 88-89. La citazione è tratta dall'articolo *La crisi intellettuale del partito socialista*, cit.

256. Si veda l'articolo dall'eloquente titolo *"Libertà e Giustizia" e "Giustizia e Libertà"*, nei «Quaderni di Giustizia e Libertà», cit.

257. Questa e tutte le successive citazioni sono ricavate dall'articolo di É. [Èmile] Littré, *Il socialismo*, in «Libertà e Giustizia», Napoli, 24 dicembre 1867.

il bene delle classi inferiori che lo ricevono passivamente, sibbene quando le classi inferiori tolgono esse stesse in mano la loro propria causa, discutono la loro situazione, propongono i mezzi per modificarla e intervengono nella mischia politica e sociale", quando, insomma, "miglioransi mediante i loro propri sforzi".

In termini così chiari e penetranti si esprimeva sul foglio napoletano "Libertà e Giustizia" Émile Littré, seguace di Comte (ma anche di Saint-Simon), nonché fondatore e direttore della "Revue de philosophie positive", una rivista il cui titolo la dice lunga sul modo di concepire l'elaborazione teorica che, in sintonia con gli analoghi convincimenti di Cattaneo, non può esaurirsi in uno sterile gioco intellettuale o arenarsi nelle secche di una metafisica priva di valenza concreta e di utilità sul piano operativo. Proprio le sorprendenti affinità con l'insegnamento cattaneano, che soprattutto in Lombardia aveva lasciato un segno profondo, contribuendo a plasmare una *forma mentis* positiva, più che positivistica, spiegano anche la vitalità, o meglio, la "lunga durata" del substrato ideologico di quel socialismo degli anni '60, che aveva saputo interpretare in "forma temperata"[258] il messaggio della propaganda bakuniniana, così vivo nell'ambiente napoletano, unendolo alle istanze autonomiste e federaliste di Proudhon, di Pisacane e dello stesso Cattaneo.

D'altronde, proprio i principi-base dell'associazione "Libertà e Giustizia", che Gnocchi-Viani aveva imparato a apprezzare durante le frequentazioni romane, nei primissimi anni '70, con alcuni dei maggiori esponenti di quel gruppo napoletano, come Friscia e Fanelli[259], erano diventati gli elementi portanti anche del socialismo dell'Alta Italia dell'Internazionale, che in sede congressuale, a Milano, nel 1877, aveva optato per il "metodo *sperimentalista*"[260] e, per coerenza con una simile scelta, aveva rifiutato di considerare la rivoluzione l'unico mezzo efficace, perché non solo avrebbe limitato "di troppo la sfera d'azione" dei socialisti, ma li avrebbe posti "fuori dell'orbita del socialismo pratico, sperimentale"[261] (e ovviamente antidogmatico) al quale andavano le loro preferenze.

Quanto poi agli insistenti richiami rosselliani verso le esperienze del movimento operaio inglese, alle quali certamente aveva imparato a guardare anche attraverso il magistero di Dalla Volta, non si

258. Nello Rosselli, *Mazzini e Bakunin*, cit., p. 177.

259. In proposito si veda Gnocchi-Viani, *Ricordi di un Internazionalista*, cit., p. 142.

260. Il discorso tenuto da Gnocchi-Viani al secondo congresso della Federazione dell'Alta Italia dell'Internazionale è ora antologizzato in Gnocchi-Viani, *Oltre la Politica*, cit. (la citazione è a p. 87 e il corsivo è nel testo).

261. *Ivi*, p. 87.

può dimenticare che l'operaismo italiano, e il suo *leader* in particolare, nutrivano analoghe simpatie per il mondo laburista britannico. Già al tempo della sua attività nella sezione romana dell'Internazionale, agli inizi degli anni '70, Gnocchi-Viani non solo avvertiva "assai forte la suggestione delle *Trade-unions* inglesi" (come opportunamente è stato rilevato[262]), ma i suoi sforzi li aveva già convogliati a imprimere un indirizzo operaistico al movimento internazionalista, orientandolo verso l'organizzazione sindacale per arti e mestieri. Lo stesso Partito operaio, che nato dal suo intenso apostolato, riconosceva in lui "l'ispiratore"[263], la "guida" e "il consigliere"[264], non aveva avuto remore nell'esprimere le proprie preferenze per il modello inglese, anziché per quello tedesco, che già riscuoteva l'ammirazione entusiastica di Filippo Turati[265]. Nel 1890, infatti, quando la *leadership* turatiana in seno alla Lega socialista milanese pareva ormai consolidata, dalle colonne del «Fascio Operaio» gli operaisti avevano voluto lanciare un ultimo, significativo appello "a guardare e a imitare specialmente gli operai inglesi, i quali portano nel movimento internazionale [...] lo spirito strettamente economico-operaio e la fiducia salda e robusta nella efficacia delle associazioni e organizzazioni operaie", che rendeva l'unionismo d'oltre Manica forse "più lento" nell'ottenere risultati concreti, ma "apertamente il più sicuro, il più schietto, il più genuino"[266].

262. Franco Della Peruta, *Democrazia e socialismo nel Risorgimento*, Editori Riuniti, Roma, 1977, p. 253. Sull'argomento si veda anche Letterio Briguglio, *Osvaldo Gnocchi-Viani: unionismo inglese e operaismo italiano*, in Franco Della Peruta (a cura di), *Osvaldo Gnocchi-Viani nella storia del movimento operaio e del socialismo*, cit, che rileva come l'attenzione di Gnocchi-Viani per le esperienze del movimento operaio inglese non sia venuta meno neppure dopo la nascita, nel 1893, dell'*Indipendent Labour Party*, su una piattaforma ideologica del tutto estranea al marxismo.

263. Felice Anzi, *Il movimento operaio socialista italiano (1882-1894)*, Edizioni Avanti!, Milano-Roma, 1946, p. 41.

264. Costantino Lazzari, *Memorie*, a cura di Alessandro Schiavi, in «Movimento operaio», luglio-agosto 1952, pp. 598-633 e settembre-ottobre 1952, pp. 789-837. Le citazioni sono a p. 615.

265. Già nel settembre del 1890, scrivendo ad Andrea Costa, Turati si dichiarava "entusiasta dell'esempio tedesco" e convinto che di socialismo "*essenzialmente*" ve ne fosse "uno solo, il marxista". La lettera è pubblicata in appendice a Gastone Manacorda, *Il movimento operaio italiano attraverso i suoi congressi*, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 403.

266. *Un appello agli operai siciliani*, in «Il Fascio Operaio», 29 giugno 1890. Pubblicando questo appello, contenuto in una lettera inviata da Gnocchi-Viani agli operai siciliani riuniti a congresso a Catania, il foglio operaista richiamava l'attenzione "delle Sezioni e degli amici" sull'importante contenuto di quello scritto. Sull'argomento si veda anche Letterio Briguglio, *Operaismo "lombardo" e Fasci siciliani*, in Aa.Vv., *I Fasci siciliani*, De Donato, Bari, 1976, vol. II, pp. 33-47.

Certo, si potrebbe obiettare che era un foglio tutt'altro che facile da reperire e consultare il «Fascio Operaio», specie per quanto riguarda i numeri del 1890 che uscivano a Alessandria, dopo le persecuzioni governative nei confronti del Partito e la chiusura della sede milanese. Non altrettanto, però, può dirsi per "Critica Sociale", la rivista turatiana che ospiterà i primi importanti contributi rosselliani e nella cui redazione, fra l'altro, dal 1921 figurava proprio Ugo Guido Mondolfo, addirittura col ruolo di vicedirettore[267]. Ebbene, nel luglio del 1891 il periodico socialista aveva ospitato sullo stesso numero due interventi di contenuto contrastante, secondo quella logica che caratterizza le prime annate della rivista, pronta a accogliere anche le tesi degli avversari, non già per stimolare un proficuo dibattito e lasciare al lettore la libertà di giudizio e di scelta, ma per confutarle controbattendo con tesi di segno contrario.

Il primo di questi interventi reca la firma congiunta di Turati e di Anna Kuliscioff che, sotto il titolo *Il nuovo programma dei socialisti tedeschi*, dichiarano di "amare" e "ammirare" il partito socialista d'Oltralpe per la "sua meravigliosa disciplina anglo-sassone, un po' rigida, un po' militaresca se vuolsi, e non del tutto, forse, imitabile da un paese latino", ma alla quale, a loro avviso, vanno attribuiti "i miracoli di proselitismo, di sacrificio, di rapido progresso, onde quel partito [...] dà esempio"[268]. Il secondo intervento, invece, intitolato *Operai inglesi e operai italiani* contiene l'esplicito invito di Gnocchi-Viani, che ne è l'autore, a volgere lo sguardo al di là della Manica, dove gli operai nutrono "una profonda stima nelle energie spontanee della natura e una diffidenza costantemente vigile verso tutto ciò che è manipolazione artificiosa". Di conseguenza confidano soprattutto nelle "intime virtù delle loro associazioni, delle loro organizzazioni" e in quel "metodo sperimentale", che chiude le porte a ogni "retorica dottrinaria", perché sa distinguere la differenza che passa tra l'"organizzare" e l'"irregimentare", tra lo stringere "sodalizi" e il costruire "caserme" o "conventi", tra il "disciplinare con gerarchie elette e consensuali" o "pioventi da Olimpi indiscutibili e imposte"[269].

267. In proposito si vedano i cenni biografici su Mondolfo in *Esperienze e studi socialisti. Studi in onore di Ugo Guido Mondolfo*, a cura di «Critica Sociale», La Nuova Italia, Firenze, 1957, p. XII.

268. Filippo Turati, Anna Kuliscioff, *Il programma dei socialisti tedeschi*, in «Critica Sociale», 31 luglio 1891, pp. 161-162.

269. Tutte le citazioni sono tratte da Gnocchi-Viani, *Operai inglesi e operai italiani*, in «Critica Sociale», 31 luglio 1891, pp. 169-171, ora antologizzato col titolo *Associare, non "irregimentare"*, in Gnocchi-Viani, *Oltre la politica*, cit., pp. 138-

Il linguaggio è icastico, efficace e il messaggio risulta tanto più eloquente in quanto l'articolo non solo segue quello, di tenore ben diverso, con cui Turati e la Kuliscioff esprimono incondizionata ammirazione per un partito le cui implicazioni autoritarie e illiberali emergono già dalla "disciplina [...] militaresca" che lo caratterizza, ma anche perché pone in evidenza le profonde e sostanziali divergenze esistenti tra il socialismo operaista di tradizioni democratiche e liberali (e quindi anglofilo) e il partito socialista che, auspici Turati e Anna Kuliscioff, sarebbe nato a immagine e somiglianza del modello tedesco, offrendo così una chiave di lettura per comprendere appieno certi passi rosselliani e la proposta in essi racchiusa.

È il caso, per esempio, dell'articolo di presentazione del "Quarto Stato", steso nella primavera del '26 insieme a Nenni, che individua il compito della rivista e della nuova generazione socialista nel rielaborare criticamente la piattaforma ideologico-programmatica del socialismo, non certo attraverso "un ripiegamento dei principi informatori del movimento", bensì mediante una loro "consapevole *riconquista* con le inevitabili correzioni imposte dagli anni e dalle durissime attuali esperienze"[270], dove l'accento posto su quel termine "*riconquista*" (non per niente scritto a caratteri corsivi) sta a indicare che Rosselli non ha affatto l'ambizione (e la presunzione) di proporre una nuova concezione del socialismo, ma più modestamente, sostiene l'esigenza, la necessità di "tornare alle origini" (secondo l'immagine che userà più tardi, in *Socialismo liberale*)[271], cioè di recuperare quel patrimonio di valori ideali e quel solido substrato liberale che il socialismo italiano possedeva prima del pernicioso connubio col marxismo, e che la lettura della pubblicistica priminternazionalista gli ha consentito di scoprire in tutta la sua ricchezza di contenuti.

Del resto, che l'incontro del proletariato italiano con la politica, secondo gli schemi della socialdemocrazia tedesca e del programma di Erfurt, si sarebbe rivelato "esiziale"[272], Gnocchi-Viani l'aveva de-

145 e riproposto anche in Osvaldo Gnocchi-Viani, *Dieci anni di Camere del lavoro e altri scritti sul sindacato italiano (1889-1899)*, a cura e con un saggio introduttivo di Pino Ferraris, Ediesse, Roma, 1995, pp. 107-113. All'articolo di Gnocchi-Viani faceva seguito, naturalmente, una postilla della Direzione, che prendeva le distanze dalle tesi in esso sostenute.

270. Noi [Carlo Rosselli, Pietro Nenni], *Perché?*, in «Il Quarto Stato», cit.

271. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 426.

272. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Operai inglesi e operai italiani*, in *Oltre la politica*, cit. La citazione è a p. 142.

nunciato fin dal citato articolo apparso su «Critica Sociale» nel '91 per spronare il movimento operaio a seguire l'esempio inglese e non quello tedesco. E, spiegando le ragioni di una previsione così pessimistica, rivelava gli stessi timori manifestati da Tocqueville di fronte al socialismo (naturalmente quello di Stato, che si proponeva di realizzare il valore dell'uguaglianza "dall'alto", attraverso i centri del potere, a scapito, purtroppo, della libertà). Infatti, "lo spirito *politico*, per sua natura assorbente e accentratore" – ecco i motivi profondi delle legittime apprensioni del *leader* operaista – in Italia non avrebbe potuto trovare "ancora un freno e un correttivo in una vasta rete federativa di *organismi operai*"[273], come accadeva invece in Inghilterra, dove non a caso John Stuart Mill aveva guardato alle istanze socialiste senza la paura dell'amico Tocqueville, che era giustificata proprio dalla mancanza nel contesto francese di una vasta e consistente struttura organizzativa del movimento operaio, in grado di fungere da argine, da contropotere, di fronte a quell'apparato statale reso fortemente accentrato e burocratico dalla lunga prassi assolutista e dall'esperienza giacobina.

A saperlo leggere senza i condizionamenti di parte e di partito, che troppo a lungo hanno inficiato la storiografia sul movimento operaio, il monito di Gnocchi-Viani si rivela di una chiarezza esemplare nella sua genuina valenza liberal-democratica, che il giovane Rosselli aveva saputo cogliere appieno. Ciò che "innanzi tutto urge agli operai italiani" – aveva sostenuto, cercando di scongiurare l'adesione del nostro movimento socialista alla piattaforma ideologico-programmatica del marxismo – è creare "una larga orditura federale di organismi economici loro propri; orditura la quale, perché essenzialmente *economica e federativa*, sarà sempre un vigoroso e salutare antidoto al *parassitismo politico*, che succhia il sangue migliore della dignità e della libertà umane"[274]. Oltre tutto, dare vita al più presto a solide organizzazioni in seno alla classe lavoratrice si rivelava tanto più importante e indispensabile in quanto nell'ottica di Gnocchi-Viani e del Partito operaio il liberalismo e il liberismo continuavano a rimanere termini inscindibili, sia pure in una prospettiva rinnovata, in una visione più ampia che allo Stato non contrapponeva più l'individuo-produttore, bensì gli organismi economici creati dai lavoratori stessi.

In realtà le istanze liberiste e liberoscambiste degli operaisti (che Costantino Lazzari, a nome del Partito, aveva sostenuto al congresso

273. *Ivi*, pp. 142-143. Il corsivo è nel testo.
274. *Ivi*, p. 143. Il corsivo è nel testo.

della Federazione operaia lombarda, svoltosi a Brescia nel primo scorcio del 1885)[275] non postulavano affatto la libertà di iniziativa per il singolo individuo, ritenuto il miglior gestore dei propri interessi, secondo gli schemi dell'economia classica e delle sue premesse utilitaristiche, ma rivendicavano il non-intervento dello Stato nelle libere intraprese economiche delle cooperative di lavoratori, delle leghe, delle organizzazioni, dei sodalizi, che si costituivano tra gli operai, decisi a incidere sul sistema economico borghese per modificarlo e trasformarlo. Insomma, si trattava proprio di quel "liberismo virile" che nel 1926 Rosselli contrapporrà al liberismo di Giretti e di quanti rimanevano legati "all'individualismo economico" di un secolo addietro, incapaci di capire la fine ironia keynesiana di *The End of Laisser-Faire* e di uscire da quel "museo delle antichità", per dar vita a un liberismo nuovo, in grado "di scuotere larghe correnti materiali e ideali". Un liberismo simile – precisava Rosselli – "potrà sorgere solo dal seno delle classi sfruttate e dovrà inquadrarsi nella più vasta critica al mondo capitalistico". E con l'umiltà di chi si guarda bene dallo spacciare per propria la farina del sacco altrui, aggiungeva: "è una tesi vecchia, ma sempre nuova"[276]. Perché sapeva benissimo che si trattava del liberismo che per anni il socialismo operaista aveva rivendicato nella sua duplice lotta, "di fronte allo Stato e di fronte al capitale"[277].

Anche la "vasta critica" rosselliana al "mondo capitalistico" presenta sostanziali affinità con la polemica antiborghese che fa da filo conduttore dei numerosi testi di propaganda socialista della «Plebe» e del «Fascio Operaio», presenti nella biblioteca di casa Rosselli: una critica su cui vale la pena di soffermarsi, se non altro per mettere a fuoco la maggior ampiezza del rinnovamento (rispetto al socialismo marxista) auspicato tanto dal socialismo italiano degli anni

275. Un resoconto dettagliato di quel *meeting* svoltosi a Brescia il 4-5 gennaio 1885, con l'intervento di Lazzari, è riportato in «Il Proletario», periodico settimanale democratico, Brescia, 11 gennaio 1885. Le posizioni liberiste e liberoscambiste sostenute da Lazzari in quell'assise non vengono rilevate in Gastone Manacorda, *Il movimento operaio italiano attraverso i suoi congressi*, cit., che pure dedica a quel congresso bresciano le pp. 217-223, segnalando la netta "prevalenza degli operaisti sui democratici borghesi".

276. Tutte le citazioni sono tratte dall'articolo *Il liberismo di Giretti*, in «Il Quarto Stato», 2 ottobre 1926, in Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., pp. 58-61.

277. In questi termini esatti si esprimeva nel suo programma la sezione milanese del Partito operaio. Il testo programmatico è pubblicato su «La Plebe», 6 agosto 1882.

’70 e ’80, quanto dal socialismo rosselliano. Lo si evince anche dalle pagine di *Socialismo liberale*, specie dal richiamo a un tipo di rivoluzione che sia “in primo luogo rivoluzione morale e in secondo luogo trasformazione materiale”[278]. E risulta così ancor più illuminante quanto il pensiero rosselliano sia in sintonia con il pensiero operaista, in cui continuava a rimanere viva proprio quella “tradizione socialista”[279] italiana, che aveva avuto i suoi maggiori esponenti in Mazzini e in Cattaneo, in Ferrari e in Pisacane, ma anche in un anarchico come Cafiero e che la diffusione del marxismo aveva bruscamente interrotto. Come dimostra questo articolo rosselliano del 1934, pubblicato su «Giustizia e Libertà».

Il tema affrontato riguarda la qualifica del movimento antifascista, cioè la sua natura, il suo carattere proletario o borghese. “Borghese assolutamente no” – dichiara Rosselli con tono secco e perentorio. E aggiunge: “l’antiborghesismo” del movimento non è “una civetteria verbale”, bensì “la conseguenza di una meditata e definitiva condanna dell’ordine, dell’economia, degli istituti, della *morale borghese*”[280]. Sì, anche di quella morale borghese, che il socialismo “ufficiale” di stampo marxista, costituitosi in partito al congresso di Genova, non aveva affatto rifiutato. Tutt’altro! Tant’è vero che un autorevole portavoce del partito come il settimanale “Lotta di Classe” nel 1897 non aveva esitato a sostenere che “i principi morali borghesi sono buoni, sono sanissimi” e che, di conseguenza, se “la morale borghese è falsa ed ipocrita” lo è “semplicemente perché nel fatto, per i rapporti economici [...] vigenti, neppure uno di quei principi può essere impunemente seguito”[281].

In un’ottica ben diversa, anzi diametralmente opposta, gli operaisti avevano guardato al problema morale e al codice etico da porre

278. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 486.

279. *Ivi*, p. 382 e p. 477. A p. 382 Rosselli usa l’espressione “tradizione socialista paesana” e come esponenti principali indica Mazzini e Cattaneo; a p. 477, invece, parla di “tradizione socialista italiana” e cita “Pisacane, Cafiero, Ferrari, Mazzini”. In proposito si vedano anche le acute osservazioni di Giuseppe Galasso, *Politica e analisi economica in Carlo Rosselli*, in Aa.Vv., *Giustizia e Libertà nella lotta antifascista e nella storia d’Italia*, cit., p. 151.

280. *Siamo un movimento proletario?*, in «Giustizia e Libertà», 26 ottobre 1934, ora in Rosselli, *Scritti dell’esilio*, cit., vol. II, pp. 50-53 (la citazione è a p. 51 e il corsivo è mio).

281. G.Z. [Giovanni Zibordi?], *La nostra questione morale* (III), in «Lotta di classe», 14-15 agosto 1897. L’argomento era già stato affrontato in due articoli precedenti pubblicati rispettivamente il 17-18 luglio e il 31 luglio-1 agosto. Un quarto e ultimo pezzo sulla questione morale comparirà nel numero di «Lotta di classe» dell’11-12 settembre 1897.

alla base della società socialista *de jure condendo*, convinti che per poter trasformare il sistema capitalistico fosse necessario, anzitutto, porre al bando "l'individualismo egoistico"[282] e la "morale parassitaria"[283] del capitalismo borghese e far penetrare "nella gran massa dei proletari l'idea e lo spirito della solidarietà" (come sosteneva, nel 1885, sul «Fascio Operaio» il tipografo Flaminio Fantuzzi che, non per niente, di lì a poco sarebbe stato allontanato dalla tipografia del «Secolo» di Edoardo Sonzogno per le sue idee politiche antiborghesi)[284]. Dunque, senza un rinnovamento delle coscienze, senza una "coscienza nuova" (così suona fin dal titolo un successivo scritto di Gnocchi-Viani del 1909)[285], senza una trasformazione dei principi etici, capace di sostituire al gretto utilitarismo solidi legami solidaristici e sentimenti di altruismo, sarebbe stato vano anche sperare nel successo di una "forma sociale" di indole "schiettamente operaia"[286] come la cooperazione che pure, a loro avviso, era chiamata (e destinata) a "rinnovare tutto l'ordinamento economico della società"[287]. Perché, esattamente come per Rosselli, la rivoluzione socialista si realizzerà solo se "la trasformazione dell'organizzazione sociale" si accompagnerà a una "rivoluzione morale, cioè alla conquista perpetuamente rinnovantesi, di una umanità qualitativamente migliore, più giusta, più spirituale"[288].

282. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Cooperazione di consumo*, Tipografia Battezzati, Valenza, 1901, p. 23.

283. Cfr. *Emancipazione e cooperazione*, in «Fascio Operaio» del 20-21 agosto 1887.

284. Flaminio Fantuzzi, *La solidarietà*, in «Fascio Operaio», 28-29 marzo 1885. In termini analoghi si esprimeva Gnocchi-Viani in un altro opuscolo, presente nel "Fondo Rosselli", dal titolo *L'influenza economica della classe lavoratrice nei paesi civili*, Tipografia Cooperativa, Firenze, 1895, che è l'estratto di una delle numerose conferenze tenute dal *leader* operaista per illustrare le funzioni e gli obiettivi delle Camere del lavoro. Il testo si chiude con il richiamo a quel "radioso Ideale" che si realizzerà quando trionferà "la solidarietà umana, che si trova a stento, perché sommersa da quella maremma putrida, che si chiama l'*egoismo*, figlio del più putrido affarismo" (p. 18).

285. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Coscienza nuova*, Tipografia Colombo, Cusano sul Seveso, 1909.

286. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Il Partito Operaio (1882-1885)*, Tipografia Industriale di Stefani e Pizzi, Milano, 1885, p. 68. Anche questo testo, che non è un modesto opuscolo di propaganda, ma un volume di 242 pagine, che fa parte di quegli scritti "teorici" con cui Gnocchi-Viani accompagnava l'esperienza del Partito Operaio, è conservato nel "Fondo Rosselli" della Fondazione Feltrinelli di Milano.

287. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Cooperazione di consumo*, cit., p. 25.

288. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 429.

Ce n'è abbastanza – mi pare – per tentare un bilancio, per trarre delle conclusioni e cercare di capire, per esempio, il senso di quella sorta di "autopresentazione" che l'autore di *Socialismo liberale* premetterà ai suoi penetranti "conti col marxismo", tracciando di sé un profilo rapido ma incisivo, su cui forse si potrebbe avanzare più di un'obiezione, specie alla luce delle profonde assonanze, dei vincoli ideali, addirittura dell'*idem sentire*, emersi dalla nostra analisi comparativa tra i suoi scritti e i testi appartenenti alla pubblicistica operaista. "Sono un socialista [...]. Un socialista giovane, di una marca nuova e pericolosa"[289], dichiarerà prima di sintetizzare il suo credo politico in quelle tredici "tesi"[290], che corrispondono a altrettante considerazioni maturate gradualmente, non solo a contatto con la cupa realtà del fascismo, ma anche facendo tesoro (fin dagli anni universitari al "Cesare Alfieri") di quanto era accaduto nella patria di Lenin, dopo gli eventi rivoluzionari del '17.

Anzi, sono proprio i due totalitarismi – pur vissuti a un diverso livello di coinvolgimento personale – a fare di lui un socialista "di una marca nuova", nonostante le macroscopiche convergenze con i più genuini tratti politico-ideologici della tradizione priminternazionalista e gli espliciti richiami a una "consapevole *riconquista*" di quei "principi fondamentali informatori del nostro movimento socialista"[291]. In realtà, non è affatto vero che "nella riflessione di Rosselli sull'ideologia socialista manca [...] ogni diretta considerazione del leninismo e dei problemi apertisi con la rivoluzione russa in tema di dottrina socialista dello Stato", come si è voluto sostenere[292]. Tutt'altro; e lo confermano già le pagine della tesi in Scienze sociali, che contengono una valutazione degli avvenimenti sovietici, su cui vale la pena di soffermarsi, perché non solo offre una chiave di lettura per comprendere l'atteggiamento rosselliano di ferma ripulsa del marxismo e di ogni strategia tesa a edificare "dall'alto" la realtà socialista, ma consente anche di cogliere le divergenze sostanziali tra il giudizio espresso da Rosselli nei confronti degli eventi rivoluzionari, che avevano sconvolto il mondo degli zar, e l'interpretazione formulata da Gobetti nel medesimo arco di tempo, così da contribuire a delineare due percorsi intellettuali differenti, quasi speculari:

289. Carlo Rosselli, *I miei conti col marxismo*, in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 486.
290. *Ivi*, p. 487.
291. Noi [Rosselli e Nenni], *Perché*, in «Il Quarto Stato», cit.
292. Roberto Vivarelli, *Carlo Rosselli e Gaetano Salvemini*, in Aa.Vv., *Giustizia e Libertà nella lotta antifascista e nella storia d'Italia*, cit., pp. 72-73.

da un lato quello del fiorentino, che procede dal socialismo al liberalismo e mette capo al socialismo liberale, facendo piazza pulita di Marx; dall'altro quello del torinese, che avanza dal liberalismo verso il socialismo (o addirittura, il comunismo di tipo sovietico) proprio attraverso un recupero di Marx (sia pure di un Marx "rivisitato" e epurato di ogni valenza deterministica), tanto da poter essere definito un "liberal-bolscevico"[293].

Infatti, dopo l'iniziale drastico rifiuto della tattica adottata dai rivoluzionari russi, che "invertono la marxistica dipendenza della politica dall'economia"[294] e pongono in atto la "famigerata dittatura del proletariato" (secondo la dura denuncia del 1919[295]), Gobetti giungerà a valorizzare l'esperienza dei Soviet, che gli parrà orientata a costruire "una democrazia agricola", cioè "uno Stato in cui il popolo tutto ha fede"[296], tanto da rappresentare un'opera meritoria, anzi una vera "affermazione di liberalismo"[297]. Viceversa, Rosselli non mostrerà tentennamenti o esitazioni di sorta a sostenere che "l'ordinamento [...] russo si risolve né più né meno che in una dittatura" e a respingere il socialismo di Stato, qualificato alla stregua di una "dittatura di pochi sul resto del proletariato", i cui "funesti effetti" (per usare le sue espressioni definitorie[298]), nella primavera del '21, gli sembravano ormai sotto gli occhi di tutti.

Naturalmente, al di là delle contrastanti, antitetiche posizioni dei due infaticabili antifascisti, la condanna espressa da Rosselli nei confronti degli avvenimenti sovietici diventa un prezioso *test* sia per misurare lo spessore della sua riflessione giovanile, sia per mettere a fuoco il terreno su cui conduce la sua polemica contro il marxismo. Questo terreno non si identifica con l'ambiente politico-culturale del cosiddetto "neo-revisionismo"[299], ma neppure "rimane sostanzial-

293. Marco Revelli, *Gobetti "liberal-comunista"?*, in *I dilemmi del liberalsocialismo*, cit., p. 84.

294. Piero Gobetti, *Rassegna di questioni politiche. Esperimenti di socialismo*, in «Energie Nove», 25 luglio 1919, pp. 132-139, ora in Id., *Scritti Politici*, a cura di Paolo Spriano, Einaudi, Torino, 1997, p. 141.

295. Piero Gobetti, *Note in margine a una polemica*, in «Energie Nove», 15-31 marzo 1919, pp. 146-147, ora in Id., *Scritti politici*, cit., p. 72.

296. Piero Gobetti, *Trotzki*, in «Il Resto del Carlino», 5 aprile 1921 (in Id., *Scritti politici*, cit., p. 206), che sintetizza con queste espressioni quanto aveva sostenuto nell'articolo *La Russia dei Soviet*, pubblicato su «Volontà», 15 febbraio 1921 e su «Rivista di Milano», 20 febbraio 1921, ora in *Scritti politici*, cit., pp. 197-206.

297. *Ivi*, p. 206.

298. Prima tesi di laurea, cit., p. 184.

299. Enzo Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, cit., p. 280.

mente quello della Seconda Internazionale"[300], che in parte aveva fatto da sfondo alla battaglia di Gnocchi-Viani e degli operaisti per contrastare la diffusione della dottrina marx-engelsiana, mantenendo vivi i principi ideali, i capisaldi del primo internazionalismo, compresa la componente etica e volontaristica di derivazione mazziniana e il suo fertile substrato liberale.

Il pensiero politico rosselliano matura e prende corpo in uno scenario ben diverso, più composito, più intricato, e soprattutto più inquietante, che chiama in causa, insieme alla Terza Internazionale, anche l'esaltazione del modello leninista e della conquista violenta del potere, in contrapposizione alla via democratico-parlamentare e alla prassi delle riforme, di cui l'ascesa del fascismo aveva decretato il sostanziale fallimento. A buon diritto, dunque, Rosselli potrà sentirsi e dichiararsi un socialista "di una marca nuova"[301], chiamato non tanto a cercare di sensibilizzare le classi operaie a contrapporre agli schemi dottrinari di importazione straniera un'ideologia che sia l'espressione più schietta delle loro aspirazioni e delle loro aspettative (in termini materiali, ma anche come salvaguardia di un patrimonio di valori e di tradizioni nazionali irrinunciabili), quanto, piuttosto, a un compito più arduo e più impegnativo: quello di elaborare una piattaforma ideologico-programmatica, capace di costituire un'alternativa valida e efficace a quello che verrà definito, più tardi, come "socialismo reale", senza però arenarsi nelle secche paralizzanti di quel riformismo che, messo alla prova sul terreno pratico-operativo durante l'età giolittiana, aveva finito per sacrificare "il fuoco etico primitivo" (secondo la severa accusa rosselliana[302]), diventando "diseducatore"[303] e rendendosi colpevole – almeno sul piano morale, quello dell'etica delle responsabilità – dell'involuzione

300. Roberto Vivarelli, *Carlo Rosselli e Gaetano Salvemini*, cit., p. 72

301. Carlo Rosselli, *I miei conti col marxismo*, in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 476.

302. *Ivi*, p. 395.

303. Questo è il severo giudizio espresso nei confronti del socialismo riformista da Gobetti, sostanzialmente condiviso anche da Rosselli e già formulato, in età giolittiana, da Gnocchi-Viani che non aveva esitato a sostenere che la prassi riformista e la scaltra politica di Giolitti, unite insieme, avevano finito per trasformare gli italiani in "tanti strumenti di regno". Il giudizio gobettiano (che coinvolge la stessa figura di Turati) è in Piero Gobetti, *Letture sui partiti politici*, in «La Rivoluzione Liberale», 8 aprile 1922, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 308, quello di Gnocchi-Viani in *Tre punti di vista*, in «La Soffitta», 15 maggio 1911. Per la posizione di Rosselli nei confronti del riformismo si veda *Socialismo liberale e altri scritti*, in particolare pp. 394-398 e *Autocritica*, in «Il Quarto Stato», 3 aprile 1926.

del sistema liberale e del conseguente affermarsi del regime mussoliniano, col suo fosco apparato di violenza e di soprusi.

Così, se la lezione proveniente dal totalitarismo rosso già nel 1921 aveva portato il giovane Rosselli a individuare nel problema di conciliare socialismo e libertà il nodo nevralgico del proprio impegno teorico (e non a caso, fin da allora, la sua attenzione si era rivolta alla prospettiva federalista, indicata – in chiave squisitamente liberalsocialista – come un salutare antidoto all'accentramento e a ogni soluzione socialista di tipo autoritario e statalista[304]), l'amara esperienza del totalitarismo nero, vissuta e sofferta sulla propria pelle, si sarebbe rivelata determinante per definire le idee-forza del socialismo liberale, conferendogli un aspetto inconfondibile: quello di un pensiero che non nasce come un sistema compiuto di idee, né tanto meno come "un'improvvisazione teorica"[305], ma si forma, si sviluppa, si arricchisce di contenuti nuovi sotto lo stimolo e le sollecitazioni provenienti dalla situazione contingente, dal dramma dell'Italia caduta nel tunnel della dittatura e dagli inevitabili interrogativi suscitati da quella triste svolta autoritaria (quindi, in perfetta sintonia con il metodo "*sperimentalista*", caro ai Bignami, ai Gnocchi-Viani e ai socialisti lombardi degli anni '70[306]).

Del resto, la propria parabola intellettuale, che si snoda nell'arco relativamente breve di un decennio (ma un decennio denso di accadimenti di eccezionale portata a livello nazionale e internazionale), la traccerà lo stesso Rosselli, ricorrendo a pochi tratti essenziali, anzi a quattro semplici verbi, capaci di individuare altrettanti momenti salienti, altrettanti periodi decisivi della sua autobiografia: "[ho] *studiato*, *sofferto*, *meditato* e qualcosa *capito* della storia italiana lontana e vicina"[307]. Dunque, anzitutto la fase dello studio, per interrogare il passato e ricostruire quel "tempo lungo", in cui affondano le ra-

304. Sull'opzione federalista rosselliana, che risale al 1921, si veda il cap. III della prima tesi di laurea, specie il paragrafo intitolato "Critica dello stato e federalismo", pp. 102 sgg.

305. Alberto Asor Rosa, *La cultura*, in *Storia d'Italia. Dall'Unità a oggi*, vol. IV, tomo 2, Einaudi, Torino, 1975, p. 1543.

306. Sull'argomento rinvio ai deliberati del Secondo Congresso della Federazione dell'alta Italia dell'Internazionale, svoltosi a Milano nel febbraio 1877 e soprattutto al discorso di Gnocchi-Viani, ora in Gnocchi-Viani, *Oltre la politica*, cit. in particolare p. 87, dove si trova l'esplicito riferimento al metodo "*sperimentalista*" (il corsivo è nel testo).

307. Carlo Rosselli, *I miei conti col marxismo*, in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 476. Il corsivo è mio.

dici del presente, messo al primo posto non per indicare solo una priorità cronologica, ma per sottolineare il ruolo, il peso, l'incidenza rilevante che esso ha avuto nel suo itinerario: uno studio condotto con l'umiltà di chi sa che per comprendere il significato delle idee, non si può fissare lo sguardo solo ai culmini dei grandi sistemi, ma bisogna prendere il sentiero delle valli, per conquistare la vetta con un'ascensione graduale e paziente (secondo l'insegnamento di Ernst Cassirer) e pertanto non ha voluto disprezzare neppure la pubblicistica minore, lo scritto estemporaneo, privo di ambizioni teoriche, ma destinato a sensibilizzare le classi lavoratrici, a stimolare prese di coscienza, a suscitare scelte operative.

Subentra poi il secondo momento, quello cupo, amaro della sofferenza per le penose esperienze personali del carcere e del confino, ma soprattutto per le sorti del paese, in balia della "legge del bastone"[308], sempre vissuta con quella carica di ottimismo e di volontarismo, che rappresenta il tratto caratterizzante dell'*habitus* mentale rosselliano. Prova ne è il fatto che non basteranno a scoraggiarlo o a smorzare la sua "sete d'azione"[309], né l'angusta cella della galera (a Como, a Savona, a Palermo), né la "grande cella senza muri, tutta cielo e mare"[310], costituita dall'isoletta di Ustica – "un pugno di casette basse, bianchissime, arrampicate su una terra pietrosa e bruciata. Bellezza tragica e nuda; atmosfera greca, civiltà africana", come la descriverà con poche, magistrali pennellate[311] – o da quella di Lipari – dove "le pattuglie dei militi" si trasformano in "muri di carne e ossa, non di calce e di pietra" e "la voglia di scavalcarli diventa ossessionante"[312] –, che lo ospiteranno nel soggiorno obbligato, impostogli dal regime.

Semmai, il doloroso periodo della detenzione sortirà l'effetto opposto, perché il destino di chi si vede precluso il bene sommo della libertà – dirà nel 1931, ricostruendo sul filo dei ricordi la rocambolesca fuga da Lipari, insieme a Lussu e a Nitti – "è quello di perdere in estensione e guadagnare in intensità"[313] (naturalmente, sul piano della riflessione e dell'approfondimento critico per individuare le

308. Carlo Rosselli, *Lettera al giudice istruttore* (agosto 1927), in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 491.
309. Carlo Rosselli, *Fuga in quattro tempi* (1931), in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 517.
310. *Ivi*, p. 515.
311. *Ivi*, pp. 513-514.
312. *Ivi*, p. 515.
313. *Ivi*, p. 514.

inadempienze, le responsabilità che avevano contribuito a aprire le porte alla dittatura fascista). Questa tragica realtà della prigione e del confino, vissuta in prima persona, fungerà da catalizzatore per unire insieme la sofferenza e la meditazione in un fertile connubio, che si rivelerà decisivo per la definitiva "messa a punto" della proposta rosselliana del socialismo liberale, perché la "fiamma del dolore" finirà per indicare a Rosselli, "attraverso la lunga, vasta notte, la via di casa" (secondo la suggestiva immagine di Hannah Arendt[314]), o meglio, finirà per offrirgli la confortante riprova, la piena consapevolezza della bontà e della validità di quella via, contrassegnata da forti ascendenze mazziniane e risorgimentali, su cui l'educazione familiare l'aveva condotto a impostare il proprio itinerario di studioso, di pensatore politico e, di fronte al fascismo, anche di intrepido uomo d'azione.

In realtà, da quella strada maestra, che aveva imparato a conoscere tra le pareti di casa, non si era mai allontanato. E al socialismo era giunto – per sua stessa ammissione – con il convincimento che "il riscatto dei lavoratori [dovesse] poggiare su incrollabili basi morali e riprendere, integrandola, la tradizione di un Risorgimento rimasto patrimonio di pochi"[315]. Ecco perché aveva continuato a guardare con ammirazione ai primi internazionalisti, che di quella tradizione avevano saputo conservare lo spirito, la carica ideale, il senso del dovere, ma anche l'attenzione per l'uomo e per la sua crescita interiore, ritenuta la premessa essenziale di ogni autentico processo di emancipazione.

Disseminate nei loro testi aveva trovato le idee-forza di un socialismo che assumeva il carattere di un liberalismo giunto a "sostanziarsi di lotta proletaria"[316], tanto da diventare "liberalismo in azione", cioè "libertà che si fa per la povera gente" (proprio secondo gli auspici affidati alle pagine di *Socialismo liberale*[317]), perché quella prima leva di socialisti aveva collegato esplicitamente il proprio impegno alla grande rivoluzione francese dell'89, le cui conquiste aspettavano di essere estese anche ai ceti più umili della società civile. Non solo. In quella pubblicistica, priva di pretese e di ambizio-

314. I versi di Hannah Arendt sono citati in Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, p. 225.

315. Carlo Rosselli, *Lettera al giudice istruttore*, in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 493.

316. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 434.

317. *Ivi*, p. 436.

ni dottrinarie, stava racchiuso un ulteriore messaggio, destinato a lasciare un segno nella biografia rosselliana: un messaggio in cui, ancora una volta, vibra l'eco dell'apostolato di Mazzini, rimasto per i primi internazionalisti un costante modello di riferimento, nonostante l'opzione classista e l'approdo al campo socialista.

Alludo al monito a tenere saldamente uniti il pensiero e l'azione, la dimensione teorica e il momento operativo, in un binomio che coinvolge le scelte e i comportamenti personali dell'individuo, perché chiama in causa il suo senso del dovere, come fondamentale regola di condotta, e sottomette il suo stesso impegno politico a un criterio etico di valutazione. Proprio questo insegnamento, profuso a piene mani nei testi di propaganda operaista, Gnocchi-Viani l'aveva ribadito, con particolare vigore, nei suoi *Ricordi* – uno degli scritti più suggestivi di quella pubblicistica, presente nella biblioteca di casa Rosselli – dove, con una sottile vena di amarezza per la desolante involuzione subita dal socialismo durante l'età giolittiana, aveva delineato la figura morale e intellettuale di un autentico socialista, investendola di un compito, di una missione, che non può esaurirsi "solo a parole", ma implica un preciso (e impegnativo) *modus vivendi*, perché ogni "socialista cosciente" – ecco la severa lezione del vecchio internazionalista – è chiamato a dimostrarsi tale "anche nelle opere e negli esempi della propria vita"[318].

Quel messaggio – lo sappiamo – Rosselli non avrebbe esitato a tradurlo in operante realtà di fronte al fascismo, nel segno della mazziniana religione del dovere. Lo ammetterà, a chiare lettere, durante la prima triste esperienza nel carcere di Savona, quando giungerà a percepire "con sicura coscienza"[319], che non solo la sua riflessione politica si era sempre mantenuta fedele ai principi fondamentali, al patrimonio ideologico-politico della democrazia risorgimentale, ma anche la sua "modesta azione" (come la definirà in termini volutamente – e ingiustamente – riduttivi[320]) si ricollegava, nello spirito informatore, "a quella dei grandi che combatterono per l'indipendenza italiana", in singolare sintonia con il substrato ideale del suo ambiente familiare. Anzi, la consapevolezza che la "sostanziale continuità tra la lotta di oggi e quella di ieri, [...] trova[va] un caratteristico riscontro nella storia della [sua] famiglia" finirà per costi-

318. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Ricordi di un Internazionalista*, cit., p. 167.

319. Carlo Rosselli, *Lettera al giudice istruttore*, in *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., pp. 492-493.

320. *Ivi*, p. 493.

tuire per lui un motivo "di conforto e di riprova" della giustezza del suo operare[321].

Così, come "un Rosselli ospitava nascostamente a Pisa Mazzini morente, esule in Patria", gli sembrerà del tutto "logico che un altro Rosselli, a mezzo secolo di distanza"[322], dovesse proseguire nel solco della stessa tradizione democratico-mazziniana, per portare a compimento quel processo di liberazione, iniziato con la conquista dell'indipendenza, negli anni difficili del Risorgimento nazionale, ma rimasto ancora incompiuto, come aveva drammaticamente dimostrato il crollo del fragile "edificio liberale"[323] al primo colpo della prepotenza fascista. Perché, il traguardo della libertà, "nel suo significato integrale"[324], lo si sarebbe raggiunto solo unendo alla liberazione "esterna", conseguita respingendo al di là delle Alpi lo straniero, quella liberazione "interna", che implica l'emancipazione di ogni individuo, come persona e come lavoratore: un'emancipazione che "comincia con l'educazione dell'uomo"[325] – la "più grande istituzione civile"[326], alla cui crescita morale e intellettuale, non a caso, Gnocchi-Viani e gli operaisti avevano dedicato tutto il loro fervore d'azione – e "si conchiude col trionfo di uno Stato di liberi, in parità di diritti e di doveri", dove "la libertà di ciascuno è condizione e limite alla libertà di tutti"[327].

321. *Ivi.*

322. *Ivi.*

323. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit. p. 458.

324. *Ivi*, p. 456. Felice, dunque, è il titolo del volume di Salvo Mastellone, *Carlo Rosselli e «la rivoluzione liberale del socialismo»*, Olschki, Firenze, 1999, uscito mentre questo lavoro era in bozze.

325. *Ivi.*

326. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Il socialismo moderno*, cit., p. 9.

327. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 456.

Parte seconda

Tra pensiero e azione

5. *Operaismo e cultura alternativa*

Le vicende del socialismo e dell'operaismo lombardo nel periodo precedente il congresso di Genova sono strettamente legate all'esperienza giornalistica della «Plebe»[1], il giornale fondato da Enrico Bignami nel luglio del 1868, che nei suoi quasi sedici anni di vita, con sede prima a Lodi poi a Milano, ha svolto un ruolo fondamentale nel diffondere le idee socialiste in Italia, nell'orientarle verso il rifiuto dell'insurrezionismo barricadiero degli anarchici e nel dar vita alla prima organizzazione partitica del nostro movimento operaio. Dalla «Plebe», dunque, e dalla sua piattaforma ideologica bisogna prendere le mosse non solo per mettere a fuoco i caratteri peculiari della Federazione dell'Alta Italia dell'Internazionale, "la forza più viva e più consistente del socialismo italiano"[2] degli anni '70, nata dall'impegno dello *staff* redazionale della testata lombarda, ma anche per cogliere il significato autentico del Partito operaio, l'altra creatura del gruppo della «Plebe».

1. Il primo numero della «Plebe» era uscito a Lodi il 4 luglio 1868, nel clima carico di delusioni e di amarezze del dopo-Mentana, con il sottotitolo di "periodico democratico". Nel manifesto programmatico, però, i redattori si autodefinivano "repubblicani, razionalisti, socialisti". Dal gennaio 1870 il foglio assume la qualifica di "giornale repubblicano" e con l'inizio del 1873 quella di "giornale repubblicano-razionalista-socialista". Nel novembre 1875, in coincidenza con il trasferimento della sede da Lodi a Milano, la testata si presenterà al pubblico come "monitore quotidiano del presente per l'avvenire", per diventare "rivista socialista", dapprima ebdomadaria, poi mensile, a partire dal 22 aprile 1876. L'ultimo numero uscirà nel novembre 1883; nel luglio dello stesso anno aveva iniziato le pubblicazioni il «Fascio Operaio», che aveva raccolto l'eredità ideologica della «Plebe», portando avanti anche l'iniziativa della "biblioteca socialista", promossa dalla testata lodigiana nel 1875.

2 Franco Della Peruta, *Democrazia e socialismo nel Risorgimento*, Editori Riuniti, Roma, 1965, p. 264.

Lo premetto: il compito è ingrato. Perché, se nello sforzo di analisi e di ricostruzione dei motivi ideali che stanno alla base del socialismo operaista lombardo non ci si ferma in superficie, ma si va un po' più a fondo, con l'intento preciso di scoprirne "le motivazioni segrete o inconsce, le suggestioni culturali e ambientali, le finalità pratiche immediate, le valenze inespresse e sottaciute per opportunismo o prudenza o autocensura"[3] (secondo l'insegnamento metodologico di Luigi Firpo), ci si trova costretti a fare i conti con tante (troppe) interpretazioni storiografiche distorte e fuorvianti. Ma procediamo con ordine.

Secondo un consolidato *cliché* interpretativo, il foglio di Bignami avrebbe fatto il proprio ingresso sulla scena politica italiana come "periodico di tendenze radicali"[4], come "giornale repubblicano e libero pensatore"[5], simile a tanti altri che già si stampavano in Italia, come portavoce dell'"ala garibaldina"[6] del movimento democratico. Solo dopo il 1871, quando la condanna espressa da Mazzini nei confronti della Comune avrebbe offerto ai redattori la riprova eloquente che, a furia di rimanere fedeli alla dottrina mazziniana, non si sarebbe mai giunti a una adeguata soluzione della questione sociale, il gruppo lodigiano sarebbe passato al fronte internazionalista e socialista. Questa interpretazione storiografica, che vede negli avvenimenti comunardi lo spartiacque tra un generico impegno democratico risorgimentale e una militanza di pretta marca socialista, finisce per legittimare anche la tesi di chi, in sede di storia del pensiero politico, ha ritenuto che "a parte la lontana discendenza da Filippo Buonarroti e quella più recente da Carlo Pisacane, il socialismo è nato in Italia avendo radici teoriche straniere"[7].

D'altronde, se le origini del socialismo italiano si collocano nel periodo immediatamente successivo alla Comune parigina, è ben difficile prescindere dall'influenza svolta sulle prime elaborazioni dottrinarie nostrane sia dagli scritti di Marx e di Engels che, come è sta-

3. Luigi Firpo, *Introduzione* a *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*, Utet, Torino, 1982, vol. I, p. VIII.

4. La definizione è di Roberto Guerri, in Aa.Vv., *Il blocco di potere dell'Italia unita*, vol. XIV della *Storia della società italiana*, Teti, Milano, 1980, p. 50.

5. Nello Rosselli, *Mazzini e Bakunin. Dodici anni di movimento operaio in Italia (1860-1872)*, Einaudi, Torino, 1967, p. 197.

6. Stefano Merli, *La democrazia radicale in Italia (1866-1898)*, in «Movimento operaio», 1, 1955, p. 34.

7. Ettore A. Albertoni, *Storia delle dottrine politiche in Italia*, Mondadori, Milano, 1985, p. 307.

to ampiamente documentato[8], cominceranno a circolare in Italia a partire dalla metà del 1871, sia dalla propaganda bakuniniana, che proprio all'inizio degli anni '70 cominciava a raccogliere i suoi primi frutti concreti. Ne è una riprova l'eloquente lettera con la quale Carlo Cafiero, il *leader* dell'anarchismo italiano, prendeva le distanze dal Consiglio generale di Londra e dalla strategia marx-engelsiana, dopo l'iniziale amicizia con Engels: lettera che risale al giugno 1872[9].

In realtà, la lettura accurata e l'analisi critica della «Plebe» testimoniano che già durante l'estate del 1868 il gruppo lodigiano aveva elaborato in proprio i principi basilari, le idee-forza di un vero pensiero socialista. E ciò – è chiaro – al di fuori di ogni possibile suggestione di derivazione marxiana o bakuniniana. Anzitutto, accanto all'opzione antimoderata e alla posizione di intransigenza nei confronti della monarchia, attuata in perfetta sintonia con Mazzini e con i deliberati dell'Associazione Repubblicana Universale (di cui la «Plebe» pubblica puntualmente comunicati e proclami), fin dagli esordi della significativa esperienza giornalistica lodigiana, troviamo anche l'opzione classista, così lontana dai postulati del credo mazziniano.

Al rifiuto dell'interclassismo e, di conseguenza, al superamento dell'associazionismo imperniato sul mutuo soccorso e sull'unione delle forze del capitale, dell'intelletto e del lavoro (secondo l'insegnamento di Mazzini), il gruppo lodigiano è giunto in seguito a un duplice ordine di considerazioni. Da un lato, a relegare nel mondo delle illusioni ogni speranza di realizzare la convergenza di intenti necessaria a condurre quella lotta comune che Mazzini continuava ad auspicare, contribuiva la lezione ricavata dalla grande rivoluzione francese. Per Bignami, infatti, l'89 diventa un modello a cui guardare come momento "epico insuperabile di rivolta dei diseredati"[10], ma anche come paradigma per misurare, in tutto il suo valore, lo slancio rivoluzionario, la carica vitale, la generosità, "l'eroismo e lo spirito di sacrificio della *canaglia*", di contro al "basso calcolo" e all'"egoi-

8. Cfr. Gianni Bosio, *La diffusione degli scritti di Marx e di Engels in Italia dal 1871 al 1892*, in «Società», 2, 1951, pp. 269-284; 3, 1951, pp. 444-477, anche in Karl Marx, Friedrich Engels, *Scritti italiani*, a cura di Gianni Bosio, Samonà e Savelli, Roma, 1972, pp. 213-278 e Gian Mario Bravo, *Marx ed Engels in Italia*, Editori Riuniti, Roma, 1992.

9. Cfr. Karl Marx, Friedrich Engels, *Corrispondenza con italiani*, a cura di Giuseppe Del Bo, Feltrinelli, Milano, 1964, pp. 219-225.

10. Claudio Giovannini, *La cultura della «Plebe». Miti, ideologie, linguaggio della sinistra in un giornale d'opposizione dell'Italia liberale (1868-1883)*, Angeli, Milano, 1984.

smo dei borghesi, rivoluzionari a metà, volenti e non volenti ad un tempo, non solleciti che del proprio vantaggio"[11].

La «Plebe» ci teneva a farlo notare, pubblicando un brano tratto dalla *Storia dei Girondini* di Alfonse de Lamartine. E veniva citato un autore liberal-moderato, "tutt'altro che partigiano dei partiti cosiddetti scapigliati"[12] (precisava il foglio), proprio perché la sua interpretazione degli avvenimenti francesi potesse essere più convincente al fine di dissuadere "i conciliatori insensati degli agnelli e dei lupi"[13] (come il giornale li definisce nel primo numero), cioè potesse distogliere dai loro sterili propositi quanti ancora si ostinavano a puntare su un'azione congiunta della borghesia e del proletariato.

Dall'altro lato, il gruppo lodigiano era arrivato alle medesime conclusioni in base a riflessioni che non ripercorrevano a ritroso gli avvenimenti storici per ricavarne fertili lezioni, ma piuttosto erano interamente rivolte alla situazione economica, politica e sociale contingente e alla sua proiezione in un immediato futuro. L'osservatorio lodigiano, situato nel cuore dell'*hinterland* milanese, dove lo sviluppo industriale era più sensibile, rappresentava un polo geografico privilegiato ai fini di una visione chiara e realistica delle condizioni di vita delle masse lavoratrici e delle ripercussioni, a livello di struttura e di dinamica della società, di quel processo di industrializzazione che, anche in Italia, stava prendendo l'avvio, stimolato da tutta una serie di scelte operative, attuate dalla classe dirigente per annullare l'enorme divario esistente tra lo *status* della nostra industria e quello ben più avanzato degli altri sistemi europei.

Proprio le varie manovre monetarie e fiscali, messe in atto dal governo in quell'arco di tempo (dall'imposta di ricchezza mobile, onerosa soprattutto per i salariati, fino alla tassa sul macinato, il "balzello[...] più immorale che mai abbia contristato un popolo di schiavi"[14] secondo il giudizio della «Plebe»), avevano rivelato la logica perversa della politica governativa. Nello sforzo di perseguire a ogni costo l'obiettivo di risanare il bilancio e di promuovere l'industrializzazione del paese, la classe dirigente non esitava a ricorrere a misure impopolari, destinate a relegare il proletariato in una condizione pressoché ir-

11. Si veda l'articolo, senza firma, *Scamiciati e borghesi*, in «La Plebe», 18 novembre 1868 (il corsivo è nel testo).

12. *Ivi.*

13. Cfr. «La Plebe», 4 luglio 1868, p. 2. L'articolo è ora antologizzato con il titolo *Popolo e plebe* in Giovanna Angelini, *La Cometa rossa. Internazionalismo e quarto stato. Enrico Bignami e «La Plebe» (1868-1875)*, Angeli, Milano, 1994, p. 197.

14 Si veda l'editoriale, senza titolo, in «La Plebe», 25 luglio 1868.

reversibile di miseria economica, di degrado sociale, di subordinazione nei confronti dei ceti economicamente e politicamente dominanti, uniti tra loro da una coesione di interessi, di ideali, di aspettative[15].

Insomma, il gruppo raccolto attorno a Bignami aveva colto appieno quella convergenza, carica di conseguenze negative per le masse lavoratrici e per gli strati più umili della società civile, che, alla fine degli anni '60, si stava realizzando tra la compagine governativa, che guardava ai *leaders* dell'industria come agli artefici del programmato e atteso sviluppo industriale del paese, e la borghesia imprenditoriale emergente, disposta a identificare la propria visione politico-sociale con quella delle tradizionali *élites* dominanti, pur di garantirsi la protezione e l'appoggio degli apparati statali.

Così, prima che d'Oltralpe giungessero le teorie di Marx, i neofiti socialisti lombardi avevano intuito e denunciato, senza mezzi termini, la connivenza tra "monopolio economico" e "intrigo politico"[16]. Le espressioni sono della «Plebe» e risalgono al 18 agosto 1868. Esattamente un mese prima, il 18 luglio, lanciando l'appello a "fondare la grande associazione del lavoro" e a fondarla "fuori dello Stato, benché a lato di esso"[17] – come il foglio ci teneva a precisare – il gruppo lodigiano aveva espresso il proprio "no" nei confronti dei vecchi sodalizi di stampo mazziniano e aveva gettato le basi di quella strategia operaista, destinata dapprima a incontrarsi – agli inizi degli anni '70 – con l'analogo impegno di Gnocchi-Viani per organizzare le forze operaie romane[18] e successivamente a contraddistinguere l'intera milizia della testata lombarda che, non a caso, chiuderà i battenti solo nel novembre 1883, quando la sua eredità sarà stata raccolta dal Partito operaio.

Ma vi è di più. Accanto all'opzione classista e alla percezione dell'interdipendenza esistente tra potere politico e classi economicamente privilegiate, nell'impianto ideologico del giornale troviamo

15. Sull'argomento rinvio alle acute osservazioni di Guido Baglioni, *L'ideologia della borghesia industriale nell'Italia liberale*, Einaudi, Torino, 1974.

16. Cfr. *Il primo passo*, «La Plebe», 18 agosto 1868, ora in G. Angelini, *La cometa rossa*, cit., p. 65.

17. Cfr. *Il lavoro*, «La Plebe», 18 luglio 1868, ora in G. Angelini, *La cometa rossa*, cit., p. 198.

18. Sull'impegno di Gnocchi-Viani per organizzare le classi lavoratrici romane, si veda Franco Della Peruta, *L'Internazionale a Roma dal 1872 al 1877*, in «Movimento operaio», gennaio-febbraio 1952, pp. 5-52, ora in Franco Della Peruta (a cura di), *Osvaldo Gnocchi-Viani nella storia del movimento operaio e del socialismo*, Angeli, Milano, 1997, pp. 137-158, ma mi permetto di rinviare anche a G. Angelini, *Il socialismo del lavoro. Osvaldo Gnocchi-Viani tra mazzinianesimo e istanze libertarie*, Angeli, Milano, 1987.

un ulteriore punto-forza, tipico del pensiero socialista più maturo. Alludo a quella concezione dell'ideologia come sovrastruttura, come "espressione ideale dei rapporti materiali dominanti"[19], che rappresenta – come è noto – uno dei capisaldi della dottrina marx-engelsiana. Particolarmente significativo, in proposito, è l'editoriale del 9 luglio 1868, pubblicato dalla redazione lodigiana come replica al «Corriere dell'Adda», che aveva negato l'opportunità di diffondere tra il popolo istruzione e "principi emancipatori" (legando a tale evenienza un inevitabile incremento di delinquenza) e aveva sollecitato i lettori al rispetto delle "tradizionali opinioni".

Ebbene, la «Plebe» non si limita a dimostrare, con il ricorso a inconfutabili dati statistici, che i comportamenti devianti sono direttamente proporzionali alla percentuale di analfabetismo e che la religione cattolica non svolge affatto quel ruolo moralizzatore attribuitole dai conservatori[20], ma entra nel merito delle stesse "opinioni tradizionali" (come le definisce), sostenendo che "quantunque si taccia quali si siano queste opinioni, o *giustissime* o affatto *innocue* [...] è lecito supporre essere quelle che servono di sostegno ai privilegi d'una classe d'uomini, veri rettili e parassiti della società"[21]. La consonanza tra l'intuizione espressa dal vivace nucleo lodigiano in questo breve ma succoso passo, sfuggito finora anche alla più attenta storiografia, e le conclusioni alle quali era approdata l'analisi marxiana dell'ideologia tedesca, non potrebbe essere più evidente. E, naturalmente, si tratta di una convergenza del tutto casuale che conferma, una volta di più, il formarsi, nell'ala estrema e socialmente più aperta dei repubblicani, di un pensiero socialista autonomo e autoctono, che non ha bisogno di influenze straniere per prendere corpo, ma scaturisce dal tronco stesso del mazzinianesimo, stimolato dalla presa di contatto diretta con le misere condizioni del paese e con l'urgenza dei problemi sociali.

In realtà, mentre legava il proprio impegno politico-sociale a presupposti teorici di schietta valenza socialista, il gruppo lodigiano non rinunciava a ricorrere alle parole di Mazzini o per convincere i

19. Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1958, ma anche *La concezione materialistica della storia*, a cura di Fausto Codino, Editori Riuniti, Roma, 1974, che riprende la parte più significativa della critica marx-engelsiana all'ideologia tedesca. La citazione è a p. 73.

20. La conferma, secondo «La Plebe», la offre una statistica relativa alle carceri irlandesi, dove, alla fine del 1866, su 34.201 carcerati, 199 erano di religione incerta, 1.129 erano presbiteriani, 3.428 appartenevano alla Chiesa nazionale e ben 29.445 (pari all'88%) erano cattolici. Cfr. *La maggioranza e l'istruzione*, «La Plebe», 9 luglio 1868, ora in G. Angelini, *La cometa rossa*, cit., p. 61.

21. Cfr. *La maggioranza e l'istruzione*, cit.

lettori che era "tempo di scendere nelle viscere della questione sociale"[22] o per persuaderli che la guerra tra "il privilegio e il popolo [era] l'anima di tutte le rivoluzioni"[23] o per spronarli a rifiutare ogni "indegna transazione"[24] con la classe dirigente, ricordando che "pessimi sono i tiepidi: gli uomini che per volontà di cuore e grettezza di mente tentennano fra le due vie, rifuggono codardamente dall'armonizzare gli atti alla fede e s'illudono o cercano illudere le moltitudini a un concetto d'accordo impossibile fra i due princípi"[25] (secondo il monito rivolto da Mazzini ai giovani, fin dal 1848).

Perché, se anche avevano oltrepassato lo steccato che delimitava il mazzianianesimo ortodosso – e ne erano perfettamente consapevoli –, la loro non rappresentava affatto una scelta di rottura o di drastica alternativa rispetto alla tradizione democratico-risorgimentale, tanto che anche l'ingresso ufficiale del gruppo redazionale della «Plebe» nelle file internazionaliste non sarà accompagnato o contraddistinto da alcuna polemica aperta con Mazzini, neppure dopo che, dalla "Roma del Popolo", l'agitatore genovese aveva preso apertamente le distanze dall'esperienza della Comune parigina, provocando la defezione dalle sue file delle falangi più giovani, più irrequiete, più sensibili alle problematiche sociali.

Anzi, era proprio sul tronco di quella tradizione, legata all'insegnamento di Mazzini, che bisognava innestare il ramo nuovo del socialismo, se non si voleva correre il doppio rischio di perdere la democrazia... e di non trovare il socialismo. Proprio lo sforzo per coniugare insieme i principi vitali della lezione mazziniana con intuizioni e aspirazioni di pretta marca socialista diventa la costante della lunga, intensa milizia del nucleo della «Plebe» per organizzare le forze lavoratrici e convogliarle verso l'obiettivo di una completa emancipazione.

Ma sul piano pratico-operativo come si realizza questa fusione di motivi ideali diversi e apparentemente contrastanti? In particolare, in che modo e in che misura il gruppo socialista lombardo rimane coerente a questo originale substrato teorico, che, nel 1872, il manifesto della sezione lodigiana dell'Internazionale aveva definito, significativamente, di "democrazia socialista"?[26] Soffermiamoci sui momenti salienti dell'itinerario politico dello *staff* della «Plebe».

22. Cfr. *Una parola*, «La Plebe», 4 agosto 1868.
23. *Ivi*.
24. Cfr. *Alla stampa democratica*, «La Plebe», 1 agosto 1868.
25. Cfr. *Ai giovani. Ricordi*, «La Plebe», 8 settembre 1868.
26. Si veda il Manifesto della sezione Internazionale di Lodi, pubblicato su «La Plebe» il 2 ottobre 1872, ora in G. Angelini, *La cometa rossa*, cit., p. 98.

Nel febbraio del 1877, presidente Bignami, vice-presidente Gnocchi-Viani, si svolgeva a Milano il secondo congresso della Federazione dell'Alta Italia dell'Internazionale che, senza rifiutare a priori i mezzi rivoluzionari, esprimeva un drastico "no" nei confronti della strategia insurrezionale dei Cafiero e dei Malatesta, destinata a fallire sotto i colpi della reazione governativa, come avrebbe dimostrato, proprio nel '77, il triste epilogo dei moti del Matese. Nasceva la corrente socialista cosiddetta "evoluzionista" (ma che, più esattamente, andrebbe definita "sperimentalista"[27]) nella quale, in sede storiografica, si continua a individuare il primo nucleo italiano sensibile al fascino del pensatore di Treviri, in virtù di uno schema interpretativo scarno e riduttivo, che riconduce la milizia internazionalista o all'ala anarchica bakuninista o a quella che faceva capo a Marx e a Engels, come se la scissione verificatasi al congresso dell'Aja nel '72 fosse così netta e irriducibile e le sue ripercussioni in Italia avessero determinato, già a partire dalla metà degli anni '70, due correnti contrapposte con una fisionomia precisa e inconfondibile.

È quanto emerge, per esempio, da un saggio di Giulio Trevisani, che già nel titolo, *La Plebe di Lodi: marxismo contro anarchismo*[28], fa risalire al biennio 1875-76 il sorgere in Italia di un socialismo ispirato alla corrente marx-engelsiana. Ma sulla stessa linea interpretativa si muovono gli studi di Romano[29], di Ragionieri[30], di Manacorda[31], di Cole[32] (e l'elenco, naturalmente, potrebbe prose-

27. Con questo termine, infatti, i socialisti lombardi avevano definito il loro "metodo", il solo "confacente allo studio dei fenomeni sociali e allo scoprimento del vero". Cfr. *Secondo Congresso della Federazione dell'Alta Italia e nuclei aderenti, tenuto a Milano nei giorni 17 e 18 febbraio 1877*, Bulgheroni, Milano, 1877 e "La Plebe", 13 marzo 1877. Sull'opportunità di attribuire la qualifica di "sperimentalista", piuttosto che di "evoluzionista", al socialismo lombardo della Federazione dell'Alta Italia, si veda Letterio Briguglio, *Il Partito operaio italiano e gli anarchici*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1969 e, dello stesso autore, *Introduzione* a Osvaldo Gnocchi-Viani, *Ricordi di un Internazionalista*, Tipografia Antoniana, Padova, 1974.

28. Cfr. Giulio Trevisani, *«La Plebe» di Lodi: marxismo contro anarchismo*, in «Nord e Sud», rivista quindicinale del lavoro, 15-31 ottobre 1946.

29. Cfr. Aldo Romano, *L'egemonia borghese e la rivolta libertaria (1871-82)*, Laterza, Bari, 1966, in particolare p. 384.

30. Cfr. Ernesto Ragionieri, *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani 1875-1895*, Feltrinelli, Milano, 1961.

31. Cfr. Gastone Manacorda, *Il movimento operaio italiano attraverso i suoi congressi*, Editori Riuniti, Roma, 1963.

32. Cfr. George D.H. Cole, *Storia del pensiero socialista. Marxismo e anarchismo (1850-1890)*, Laterza, Bari, 1967.

guire)[33]. Del resto, come hanno rilevato Aldo Agosti e Gian Mario Bravo, "la presenza della storiografia marxista nelle ricerche sulle vicende del movimento operaio e socialista è assolutamente preponderante"[34] e "i marxisti militanti – osservava Norberto Bobbio fin dal 1951- quando scrivono di storia, difficilmente si sottraggono al fascino e al pericolo di concepire gli eventi del passato e del presente come la preparazione dell'avvento"[35]. Cioè, il metodo consolidato di tale storiografia è quello – posto in evidenza anche da Vittorio Foa – della "ricerca di una *linea rossa* di conferme gratificanti"[36].

L'esatto rilievo di Bobbio e di Foa trova una riprova emblematica in uno dei primi studi che hanno ricondotto l'inizio della diffusione del marxismo in Italia al gruppo raccolto attorno alla «Plebe»: un saggio edito a cura della Federazione Comunista milanese per rendere omaggio a Togliatti in occasione del suo sessantesimo compleanno[37] e quindi legittimamente sospettabile di qualche condizionamento di parte e di partito. Naturalmente, in questa storiografia che tende a partire dal socialismo evoluzionista lombardo (quello della Federazione dell'Alta Italia, di cui la «Plebe» era l'autorevole portavoce) per giungere alla formazione del Partito dei lavoratori italiani su una piattaforma ideologica marxista, percorrendo una traiettoria rettilinea ininterrotta, che trova nell'esperienza del Partito Operaio una fase intermedia, necessaria e preparatoria, l'impegno socialista e operaista dello *staff* redazionale della «Plebe» (e dei suoi uomini di punta, Bignami e Gnocchi-Viani, *in primis*) non poteva che essere legato in quella "storia considerata ingombrante"[38] (come la definisce Georges Haupt) e quindi rimosso, anziché studiato nel suo vero significato e colto nella sua genuina valenza che, pur anti-insurrezionista, rimane ostinatamente libertaria e intrinsecamente democratica.

33. Mi limito a citare un lavoro, espressamente dedicato al socialismo operaista lombardo, Adalberto Nascimbene, *Il movimento operaio lombardo tra spontaneità e organizzazione*, SagarCo, Milano, 1976, ove Gnocchi-Viani e Bignami vengono definiti "i principali esponenti" del "socialismo milanese, nell'espressione del marxismo ortodosso" (p. 145).

34. Aldo Agosti, Gian Mario Bravo (a cura di), *Storia del movimento operaio, del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte*, Di Donato, Bari, 1979, vol. I, p. 17.

35. Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1980, p. 23.

36. Vittorio Foa, *Per una storia del movimento operaio*, Einaudi, Torino, 1980, p. 264 (il corsivo è nel testo).

37. Cfr. Teresa Musci, *«La Plebe», primo giornale socialista del movimento operaio italiano*, edito dalla Federazione comunista milanese nel 60° compleanno di Togliatti, s.d. [1953].

38. Georges Haupt, *L'Internazionale socialista dalla Comune a Lenin*, Einaudi, Torino, 1978, p. 11.

Lo dimostrano – guarda caso! – proprio quelle risoluzioni congressuali del '77 in cui si è voluta vedere l'implicita adesione del gruppo lombardo all'Internazionale marxista. In tale sede, infatti, insieme alla prassi insurrezionale degli anarchici, i convenuti avevano respinto anche la dottrina marxiana della conquista del potere politico e della dittatura del proletariato, convinti che il socialismo non dovesse "intronizzare un Quarto Stato" e "lasciare aperto l'adito alla possibilità di un Quinto Stato sottogiacente" (come si legge negli atti del congresso)[39]. Insomma, per il gruppo della «Plebe», l'organismo sociale non lo si sarebbe mai potuto ricostruire salendo su quell'"albero della cuccagna" che è il potere, dove qualsiasi partito politico, una volta arrivato, avrebbe finito "con ogni mezzo e a qualunque costo" per rimanere, "riaffermandosi classe o casta" (secondo un'immagine realistica e disincantata di Gnocchi-Viani)[40].

Che cos'era necessario, invece? Per preparare il domani socialista, bisognava procedere dalle fondamenta, intaccando alla base la struttura piramidale dell'organismo statale, contrapponendo al potere accentratore e politico dello Stato, il potere decentratore e apolitico delle associazioni operaie che, allargandosi gradualmente ed estendendo la loro influenza economica nell'ambito della società civile, sarebbero dovute riuscire a decretare la fine della politica e degli antagonismi che essa contribuiva a mantenere.

Ora, se è vero – come ha sostenuto Norberto Bobbio – che il punto essenziale che "differenzia" e "contrappone" democrazia e autocrazia "è uno solo: o il potere scende dall'alto verso il basso o sale dal basso verso l'alto"[41], il rifiuto espresso dal gruppo socialista lombardo nel 1877 e ribadito con caparbietà dal Partito operaio, di conquistare i gangli del potere per imporre dal vertice una nuova organizzazione sociale, costituisce la testimonianza viva e operante di quel legame con la tradizione democratico-risorgimentale, al quale il socialismo operaista lombardo non aveva mai voluto rinunciare.

Rimane un altro cardine della piattaforma ideologica della «Plebe» su cui porre l'attenzione: quello apparentemente più difficile da con-

39. Cfr. *Secondo congresso della Federazione dell'Alta Italia*, cit. La citazione è ricavata dalla relazione, tenuta in sede congressuale da Gnocchi-Viani, ora antologizzata in Osvaldo Gnocchi-Viani, *Oltre la politica. Valori e istituzioni per una società nuova*, a cura di G. Angelini, Milano, 1989, pp. 84-91 (in particolare p. 86).

40. Osvaldo Gnocchi-Viani, *I Partiti politici e il Partito Operaio*, Tipografia Sociale, Alessandria, 1888, p. 34. Il testo è parzialmente antologizzato in Gnocchi-Viani, *Oltre la politica*, cit., pp. 116-137 (la citazione è a p. 131).

41. Norberto Bobbio, *Democrazia, pace e diritti dell'uomo*, in Mario Melino (a cura di), *Riccardo Bauer*, Angeli, Milano, 1985, pp. 280-281.

ciliare con i principi basilari della dottrina mazziniana. Alludo all'opzione classista, che fin dal 1868 vale a qualificare come socialista la milizia politico-sociale del gruppo lodigiano e che diventa il pilastro portante dell'impegno dello *staff* redazionale della testata lombarda per organizzare le classi lavoratrici al di fuori di ogni ipoteca paternalistica e di ogni ingerenza borghese. Ebbene, la strategia per ottenere il processo di emancipazione del proletariato, che il socialismo operaista lombardo persegue nel ventennio precedente la formazione del partito socialista, continua a essere debitrice nei confronti dell'insegnamento di Mazzini, nonostante il rifiuto dell'interclassismo abbia segnato un indiscutibile superamento del mazzinianesimo.

La conferma più eloquente è racchiusa in uno scritto inedito di Alfredo Casati[42], uno degli operaisti più impegnati (insieme a Lazzari, a Fantuzzi, a Croce, a Brando), infaticabile redattore del «Fascio Operaio», certamente il più ostinato nell'opporsi alla linea politica turatiana e alla piattaforma marxista, votata al Congresso di Genova: un testo che offre una preziosa chiave di lettura dell'operaismo lombardo e dell'esperienza del Partito operaio, troppo spesso bollato, sbrigativamente, di "gretto corporativismo"[43], di "operaiocrazia", di classismo rigido e settario o, addirittura, di partito "ideologicamente agnostico"[44], dimenticando che nelle sue file "maturarono sentimenti, culture, costumi e mentalità che l'indagine scientifica non può più ignorare o considerare subalterni alla capsula del politico" (come opportunamente è stato rilevato)[45].

42. Su Alfredo Casati si veda la voce curata da Mariella Nejrotti per il *Dizionario del movimento operaio*, a cura di Franco Andreucci, Tommaso Detti, Editori Riuniti, Roma, 1976, ma utili spunti per mettere a fuoco questa figura di intrepido operaista si ricavano anche da Letterio Briguglio, *Il Partito operaio italiano e gli anarchici*, cit.; L. Briguglio, *Congressi socialisti e tradizione operaista*, Tipografia Antoniana, Padova, 1972; Diana Perli, *I Congressi del Partito operaio italiano*, Tipografia Antoniana, Padova, 1972; Maria Grazia Meriggi, *Il Partito operaio italiano*, Angeli, Milano, 1985.

43. Rodolfo Mondolfo, *Introduzione* a Filippo Turati, *Le vie maestre del socialismo*, Cappelli, Bologna, 1921, p. 8 (nuova edizione a cura di Gaetano Arfé, Lacaita, Manduria, 1992). La medesima accusa è formulata da Ernesto Ragionieri, *La formazione del programma amministrativo socialista in Italia*, in «Movimento operaio», settembre-dicembre 1953, p. 715 e da Giorgio Galli, *I partiti politici in Italia (1861-1971)*, Utet, Torino, 1975, p. 55.

44. Gaetano Arfè, *Il socialismo riformistico e la socialdemocrazia*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., vol. V, p. 737.

45. Fabio Fabbri, *Associazionismo, solidarietà e cooperazione: l'analisi del Partito operaio italiano (1883-1901)*, in «Annali dell'Istituto Alcide Cervi», 6, 1984, p. 388.

Lo scritto di Casati, breve e steso con il linguaggio scarno e immediato tipico dell'autodidatta, è privo di data; ma il riferimento al Partito dei lavoratori italiani e il disappunto, l'amarezza che traboccano da ogni riga consentono di collocarlo all'indomani di quel Congresso che aveva visto gli intellettuali socialisti imporre la loro *leadership* sulle forze lavoratrici. Con la formazione del partito, "la borghesia cacciata dalla porta [era] rientrata dalla finestra", scriveva Casati. E purtroppo – aggiungeva – sarebbe sempre stato così, finché gli operai "per riguardi personali, per amicizie, per simpatie non si fossero decisi a mettere "letteralmente in pratica il grido di Mazzini: 'Lavoratori fate da voi!'"[46].

Dunque, alla base del "geloso classismo"[47] del Partito Operaio, non vi era né l'accettazione della lotta di classe come metodo di azione rivoluzionaria, né l'adesione alla sollecitazione marxiana a costituire il partito politico della classe operaia per convogliarlo verso la conquista dei pubblici poteri (secondo la strategia delineata nella famosa risoluzione IX della conferenza di Londra dell'Internazionale). Vi era, piuttosto, il convincimento – di ascendenza prettamente mazziniana – che ogni prospettiva di porre in essere un più alto e responsabile governo sociale dipendeva strettamente, ed esclusivamente, dalla capacità degli individui di maturare, di crescere interiormente, di acquisire una personalità, per non essere più "baloccati di tutore in tutore"[48] (come la «Plebe» aveva ammonito fin dal 1872), ma diventare artefici della propria concreta emancipazione.

Naturalmente, per raggiungere tale obiettivo era indispensabile che il proletariato acquisisse una piena autonomia intellettuale e disponesse delle capacità critiche necessarie a prendere posizione di fronte ai valori della borghesia capitalistica, che nella sua egemonia culturale trovava le premesse e la legittimazione del proprio dominio di classe. Il gruppo della «Plebe» se ne era reso conto fin dall'inizio della coraggiosa esperienza giornalistica, e alla sua opera di sensibilizzazione delle masse popolari, o meglio, di "apostolato"[49] (come Bignami ci teneva a definirla) aveva voluto dare il peso di una vera e propria operazione culturale.

46. Lo scritto inedito di Casati è conservato presso l'Archivio della Fondazione Feltrinelli di Milano, Fondo Casati, vol. VII, 32.

47. Giorgio Galli, *I partiti politici in Italia*, cit., p. 55.

48. Cfr. *L'aristocrazia dell'ingegno*, in «La Plebe», 30 ottobre 1872, ora in G. Angelini, *La cometa rossa*, cit., p. 217.

49. Cfr. *Ai lettori*, in «La Plebe», 28 dicembre 1872.

Infatti, la pubblicazione del giornale (per un certo periodo addirittura offerto gratuitamente agli operai) era stata affiancata subito da una agenzia libraria, che poneva in vendita, a costi ridotti, romanzi, bozzetti sociali, saggi e testi scolastici per l'educazione delle classi più povere. Nel 1876, inoltre, in coincidenza con l'appello a formare il Partito operaio[50] la redazione del foglio aveva promosso un circolo di studi sociali[51] e una apposita biblioteca di propaganda[52], che distribuiva scritti sul socialismo di svariata impostazione, con un fine preciso: quello di proporre spunti di riflessione, di stimolare un confronto di idee, insomma, di fornire al proletariato la materia prima su cui elaborare la sua ideologia.

Del resto, poiché la meta della società socialista, che il gruppo lodigiano si proponeva di raggiungere, era più lontana e ancor più difficile da conseguire rispetto al traguardo della democrazia mazziniana (che pure presupponeva un coinvolgimento delle coscienze e una maturazione interiore degli individui), l'altro termine che la dottrina di Mazzini aveva sempre tenuto saldamente unito alla concezione della democrazia, cioè il principio, l'ideale dell'educazione, era destinato a emergere come la preoccupazione dominante, fino a diventare la costante dell'intera milizia operaista della testata lombarda. Non a caso, già nel primo numero si legge che il compito del foglio consiste "nell'educare" la plebe, per renderla "edotta dei propri doveri e diritti" e "spronarla a scuotere i gioghi"[53].

Ma come far scaturire dalle stesse file del proletariato un "contingente di idee"[54] che fossero l'espressione diretta dei suoi genuini interessi, la risultante più schietta delle sue aspettative, nel rispetto del principio irrinunciabile della libertà e quindi senza far pesare sulla classe operaia una superiorità intellettuale che l'avrebbe soffocata sul

50. Cfr. *Agli operai, operaie, gioventù d'Italia*, in «La Plebe», 6 luglio 1876, anche in *La Federazione Italiana dell'Associazione Internazionale dei lavoratori. Atti ufficiali (1871-1880)*, a cura di Pier Carlo Masini, Edizioni Avanti!, Milano, 1963, pp. 249-262.

51. Per informazioni relative a questo circolo di studi, si veda *Movimento sociale*, in «La Plebe», 24 giugno 1876.

52. La biblioteca socialista della «Plebe», inaugurata con il saggio *Le tre internazionali* di Gnocchi-Viani, proseguirà con la pubblicazione di scritti di Malon, di Cardias (Giovanni Rossi), di Cernysevskij, di Lassalle, di Merlino, di Schaffle, di Guesde, di Engländer e offrirà ai lettori anche il noto *Compendio del Capitale* di Cafiero. Per più ampie informazioni su questa pubblicistica mi permetto di rinviare a G. Angelini, *Il socialismo del lavoro*, cit., pp. 86-87.

53. Cfr. l'articolo senza titolo in «La Plebe», 4 luglio 1868, p. 2.

54. L'espressione è usata da Gnocchi-Viani in una lettera a Francesco Bazzocchi, datata 11 marzo 1885, pubblicata in appendice a Letterio Briguglio, *Il Partito operaio italiano e gli anarchici*, cit., p. 187.

nascere? "Come i germi, le idee non fruttano se non cacciate in terreno rigonfio di vita propria"[55]: Mazzini era stato chiaro in proposito fin dal 1857. E sulla scia del suo insegnamento i socialisti operaisti lombardi avevano individuato nell'esperienza associativa, realizzata e vissuta al di fuori di ogni condizionamento esterno, una fase di raccoglimento e di meditazione, necessaria perché la classe lavoratrice prendesse coscienza sia della sua identità collettiva, sia della funzione che era chiamata a svolgere nella società; e insieme perché elaborasse un patrimonio di valori ideali, una cultura "alternativa"[56], da contrapporre ai principi "egoistici" e alla "morale parassitaria"[57] del capitalismo borghese (come si legge sul «Fascio Operaio», nell'agosto 1887).

Ce n'è abbastanza – mi pare – per intendere il significato autentico della decennale esperienza del Partito operaio; per comprendere che il suo atteggiamento classista non rappresentava affatto una "preclusione aprioristica nei confronti della borghesia"[58] e della collaborazione tra le classi (lo aveva precisato lo stesso partito dalle colonne del «Fascio Operaio»), ma costituiva uno strumento "transitorio" per educare i lavoratori a "fare da sé", per porli nelle condizioni di crescere "in dignità e forza"[59] (per dirla con un'espressione di Riccardo Bauer) e smetterla, una volta per tutte, dal farsi "trainare dietro un carro d'idee"[60] che non eran le loro (secondo il monito rivolto da Gnocchi-Viani agli operai, dalle colonne della «Plebe», nel 1874).

55. Giuseppe Mazzini, *La situazione* (1857), in *Scritti editi e inediti*, Edizione Nazionale, Galeati, Imola, 1940, vol. LIX (Pol. XX), p. 97.

56. Alberto Asor Rosa, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino, 1975, vol. IV, tomo 2, p. 1018.

57. Cfr. *Emancipazione e cooperazione*, in «Fascio Operaio», 20-21 agosto 1887.

58. Cfr. *Borghesia di cuore*, in «Fascio Operaio», 12-13 febbraio 1887, che riprende i concetti espressi da Gnocchi-Viani nell'opuscolo *Il proletariato e noi*, a cura dell'Amministrazione della «Plebe», Milano, 1881, poi riedito a cura del «Fascio Operaio» nel 1888. *Il proletariato e noi* faceva parte della collana di "propaganda socialista" edita dalla «Plebe» tra il 1879 e il 1881 (da non confondersi con la più impegnata "biblioteca socialista", citata alla nota 52). Come la precedente collana, anche questa, che comprenderà in tutto trenta opuscoli, era stata inaugurata con uno scritto di Gnocchi-Viani, *In marcia*. I trenta opuscoli sono stati raccolti, di recente, purtroppo senza alcuna nota chiarificatrice, neppure relativa agli autori, nel volume Mario Spagnoletti (a cura di), *Alle origini della propaganda socialista. Gli opuscoli de «La Plebe» 1879-1881*, Lacaita, Manduria, 1992.

59. Riccardo Bauer, *Osvaldo Gnocchi-Viani*, discorso pronunciato il 28 novembre 1948, per lo scoprimento di una lapide a Gnocchi-Viani in Ostiglia, in R. Bauer, *La Società Umanitaria (1893-1958)*, Milano 1959, p. 43.

60. L'espressione è usata da Gnocchi-Viani nell'articolo *La divisione del lavoro e le macchine*, in «La Plebe», 31 maggio 1874, ora in Gnocchi-Viani, *Oltre la politica*, cit., p. 159.

Ma ce n'è abbastanza anche per cogliere in tutta la sua portata la svolta che il socialismo italiano ha compiuto al congresso di Genova, dove un'*élite* di intellettuali ha finito per imporre un'ideologia ufficiale, e con essa una politica verticistica e schemi autoritari, a un movimento dei lavoratori che da un lato mirava a svincolarsi dai *leaders* – democratici o socialisti – che si accaparravano il diritto di decidere il futuro di una intera classe sociale, dall'altro lato reclamava la libertà dall'ingerenza dello Stato per poter essere l'artefice primo e unico della sua emancipazione.

Non era certo la più grave tra le manifestazioni autoritarie, che avrebbero caratterizzato il socialismo nella declinazione marxista-leninista, soprattutto se si pensa alle drammatiche esperienze dei decenni successivi in altri paesi. Ma nei confronti del movimento operaio, che cercava spazi di indipendenza e di autonomia per poter maturare culturalmente e politicamente, al fine di non essere più oggetto da "trascinare"[61], quella 'divisa tedesca' imposta a Genova rappresentava comunque una coercizione, un atto di forza che avrebbe presto soffocato un tentativo, forse velleitario, ma generoso e coerente, per dar vita a un socialismo dal 'volto umano', capace di coniugare crescita civile e garanzie di libertà.

61. L'espressione "trascinare", che rivela tutta la passività di chi subisce l'azione, verrà usata da Turati nel 1919, quando, ricordando il travagliato congresso di fondazione del partito, ammetterà – con una punta di malcelato compiacimento – di aver "trascinato" il Partito operaio "verso la conquista del potere, verso una molto più alta comprensione di concetti politici nazionali e internazionali, insomma verso il socialismo". Cfr. Turati, *Le vie maestre del socialismo*, cit., p. 276. Del resto, già nel 1891, presentando al pubblico la neonata «Critica Sociale», Turati, aveva precisato che la rivista non avrebbe svolto una generica propaganda dei principi socialisti (analoga, per intenderci, a quella della «Plebe», che offriva letture "socialiste" di svariata provenienza, lasciando al lettore piena autonomia di giudizio), ma sarebbe stata una "palestra di lotta e di pensieri a fine designato": cioè con l'intento ben preciso di diffondere i principi del socialismo marxista. Sull'argomento rinvio a Paolo Favilli, *Storia del marxismo italiano. Dalle origini alla grande guerra*, Angeli, Milano, 1996, p. 168 e per la "scelta politica" di Turati, si veda Maurizio Degl'Innocenti, *Filippo Turati e la nobiltà della politica*, Lacaita, Manduria, 1995.

6. L'altro socialismo e la questione femminile

"No, la donna non è un essere inferiore per sua natura, e per dimostrarlo urge che essa organizzi le sue ribellioni contro questa iniqua dottrina borghese che informa leggi e tribunali, cattedre e giornali"[1]. Era il settembre del 1880 quando «La Plebe», l'intrepido foglio socialista lombardo che da alcuni anni si batteva per organizzare il Partito operaio, si esprimeva in questi termini. La "Lega promotrice degli interessi femminili", frutto dell'infaticabile impegno emancipazionista di Anna Maria Mozzoni, non si era ancora costituita[2], ma il gruppo della «Plebe» già ne auspicava la nascita con un articolo incisivo e risoluto, che esortava le "diseredate" a unirsi, per reclamare "il loro sacrosanto diritto ad un'esistenza completa e dignitosa"[3].

Il problema del riscatto della donna dalla condizione di subordinazione giuridica, economica e morale in cui le leggi e una diffusa mentalità, legata a consuetudini tanto radicate quanto anacronistiche, la costringevano, non poteva essere considerato una semplice "sottoquestione", la cui soluzione sarebbe dipesa "inesorabilmente dalla soluzione di quell'altra più complessa e più comprensiva che ha nome *Emancipazione del proletariato*"[4], come aveva sostenuto la stessa «Plebe», solo pochi anni addietro. Allora – era il gennaio del 1876 – Gnocchi-Viani non faceva, però, ancora parte dello *staff* redazionale della testata di Bignami, ma si limitava a offrire al foglio la propria collaborazione come corrispondente da Roma.

1. *Le donne*, in «La Plebe», 12 settembre 1880.

2. «La Plebe» annunciava la costituzione della "Lega promotrice degli interessi femminili" il 5 dicembre 1880.

3. *Le donne*, cit.

4. *L'emancipazione della donna*, in «La Plebe», 4 gennaio 1876.

Non era ancora avvenuta la "svolta" del giornale, il suo definitivo passaggio da una concezione del socialismo fortemente venata di influenze garibaldine e acriticamente sensibile al "mito" della Comune parigina, al "socialismo del lavoro" (come lo stesso Gnocchi-Viani lo definiva[5]), cioè a un socialismo apolitico e antipolitico, carico di fermenti libertari, che preannuncia e prepara la piattaforma ideologica e programmatica del Partito operaio. Sarà il trasferimento dell'infaticabile organizzatore del movimento operaio[6] a Milano e il suo ingresso ufficiale nel gruppo dirigente della «Plebe» a determinare, sul finire del '76, un orientamento nuovo nell'impostazione del foglio[7].

Del resto, il modo di intendere la questione femminile[8] e di prospettarne la soluzione, che emerge dagli articoli dedicati all'argomento tra il 1878 e il 1883 (quando «La Plebe» chiuderà i battenti e spetterà al «Fascio operaio» raccoglierne l'eredità), è così lontano dalla linea sostenuta dal giornale negli anni precedenti, che, già di per sé, finisce per costituire un *test* rivelatore del mutamento avvenuto nell'impalcatura teorica della testata milanese[9] da quando Gnocchi-Viani era diventato "la vera guida"[10] del nucleo socialista lombardo, raccolto attorno alla sua redazione.

In realtà, nel volger di breve tempo, dalle colonne della «Plebe» emergono due differenti e contrapposte interpretazioni del problema del riscatto materiale e morale della donna. La prima interpretazione, che rifiuta di riconoscere alle rivendicazione femminili una loro specifica autonomia rispetto alle generiche istanze socio-economi-

5. Gnocchi-Viani, *Le tre Internazionali*, Tipografia Vitali, Lodi, 1875, p. 25, ma mi permetto di rinviare anche a Giovanna Angelini, *Il socialismo del lavoro. Osvaldo Gnocchi-Viani tra mazzinianesimo e istanze libertarie*, Angeli, Milano, 1987.

6. L'impegno operaista di Gnocchi-Viani era iniziato nella prima metà degli anni '60 in seno alla Confederazione operaia genovese ed era proseguito a Roma dove nel 1872 aveva organizzato la prima sezione romana dell'Internazionale. In proposito si vedano: Bianca Montale, *La Confederazione operaia genovese e il movimento mazziniano in Genova dal 1864 al 1892*, Domus Mazziniana, Pisa, 1960 e Franco Della Peruta, *Osvaldo Gnocchi-Viani e l'Internazionale a Roma dal 1872 al 1877*, in Id. (a cura di), *Osvaldo Gnocchi-Viani nella storia del movimento operaio e del socialismo*, Angeli, Milano, 1997, pp. 137-158.

7. Sull'argomento rinvio al saggio "Osvaldo Gnocchi-Viani e la 'svolta' della Plebe", in questo volume.

8. Sull'argomento si veda Claudio Giovannini, *La cultura della «Plebe». Miti, ideologie, linguaggio della sinistra in un giornale d'opposizione dell'Italia liberale (1868-1883)*, Angeli, Milano, 1984, pp. 60-86.

9. Gastone Manacorda, *Il Partito operaio italiano attraverso i suoi congressi*, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 131.

10. «La Plebe» si era trasferita da Lodi a Milano nel novembre 1875.

che delle masse diseredate, finisce per tradursi in un atteggiamento passivo, che reputa ingenuo ogni tentativo di eliminare le macroscopiche disparità di condizioni (giuridiche, politiche, economiche, sociali) esistenti tra i due sessi, prima che la "questione emancipatrice del proletariato"[11] abbia trovato una completa soluzione. In questa prospettiva – che risente delle influenze del determinismo positivistico e anticipa sia le note tesi di Bebel[12], sia la posizione che caratterizzerà il socialismo maggioritario degli anni '90 – l'obiettivo primario rimane quello di costituire "il patrimonio dei diritti spettanti al proletariato riabilitato in faccia alla società"[13] (per dirla con le stesse parole della «Plebe»), senza disperdere forze, senza sprecare energie in azioni rivendicative, ritenute secondarie e fuorvianti. Ne consegue che ogni forma associativa, ogni organizzazione autonoma dell'elemento femminile è guardata con sospetto, come se la lotta emancipazionista della donna potesse rappresentare un freno, un ostacolo al processo di liberazione delle classi lavoratrici dallo sfruttamento del capitale.

Diversa, invece, è la seconda interpretazione della questione femminile, che si ricava dagli articoli della «Plebe», successivi al '76 e che trova una sintesi chiara ed eloquente proprio nel citato "pezzo" del settembre 1880. L'articolo, pur anonimo, reca, inconfondibile, l'impronta di Gnocchi-Viani. Padre spirituale del Partito operaio, difensore ostinato, quasi caparbio, del principio del "far da sé", cioè della necessità per le classi lavoratrici di diventare artefici del proprio riscatto economico e morale, senza attenderlo da provvedimenti "esterni", da riforme elargite "dall'alto", anche di fronte al problema dell'emancipazione della donna, Gnocchi-Viani finisce per legare indissolubilmente ogni conquista in termini di libertà, di dignità, di giustizia sociale, all'educazione, alla crescita interiore, alla capacità dell'elemento femminile di trasformarsi in soggetto attivo della propria redenzione sociale[14].

Così, non solo nega drasticamente la presunta inferiorità naturale della donna che, ancora nell'ultimo scorcio del secolo, sulla scia del

11. *L'emancipazione della donna*, cit.

12. Auguste Bebel, *La donna e il socialismo. La donna nel passato, nel presente e nell'avvenire*, Kantorowicz, Milano, 1891 (traduzione italiana a cura di Vittorio Olivieri).

13. *L'emancipazione della donna*, cit.

14. Sull'impegno emancipazionista di Gnocchi-Viani si veda Emma Scaramuzza, *Un cavaliere delle donne. Osvaldo Gnocchi-Viani e l'alleanza con il movimento emancipazionista milanese*, in Franco Della Peruta (a cura di), *Osvaldo Gnocchi-Viani nella storia del movimento operaio e del socialismo*, cit., pp. 67-106.

più retrivo darwinismo sociale, i Lombroso, i Ferrero[15] e i Ferri[16] non avrebbero esitato a sostenere; ma, convinto che "le loro funzioni, i loro sforzi, non concorrono meno di quelli degli uomini al gran lavoro sociale"[17], esorta le donne a unirsi, a organizzarsi, a combattere ogni legge discriminante nei loro confronti e a reclamare la completa parità economica e giuridica tra i due sessi. Date queste premesse, si comprendono appieno sia l'immediata adesione della "Lega promotrice degli interessi femminili" al Partito operaio, sia la fattiva collaborazione, durata quasi un decennio, tra le due organizzazioni.

Certo: alla base di questa intesa vi è la realistica convinzione, da parte degli operaisti, che solo grazie all'appoggio delle lavoratrici e a una lotta congiunta tra operai e operaie, il problema del difficile rapporto tra capitale e lavoro avrebbe potuto trovare una sollecita soluzione. Del resto, Gnocchi-Viani era sempre stato un attento studioso degli elementi che le statistiche economiche di quei tempi potevano offrire (tanto che, nel 1870, Mazzini si era rivolto proprio a lui per avere in prestito *L'Italia economica* di Pietro Maestri)[18] e non poteva ignorare che, già alla fine degli anni '70, le donne costituivano il 60 per cento dei lavoratori dell'industria[19] e che, quindi, il loro contributo nell'"azione di fronte al capitale" (come la definiva il Partito operaio nel suo primo programma)[20] diventava fondamentale per poter conseguire un miglioramento consistente nel tenore di vita delle classi meno abbienti.

Tuttavia, per il Partito operaio e *in primis* per Gnocchi-Viani, appoggiare il movimento emancipazionista femminile non significava

15. Cfr. Cesare Lombroso, Guglielmo Ferrero, *La donna delinquente, la prostituta, la donna normale*, Roux, Torino, 1893. Sull'immagine della donna nella cultura scientifica italiana di fine secolo, si veda Valeria P. Babini, Fernanda Minuz, Annamaria Tagliavini, *La donna nelle scienze dell'uomo*, Milano, Angeli, 1986.

16. Si veda, per esempio, l'intervista rilasciata da Enrico Ferri a Guglielmo Gambarotta per l'*Inchiesta sulla donna* (Bocca, Torino, 1899) in cui alla donna è riservata una posizione intermedia tra l'uomo e il fanciullo (*ivi*, p. 191).

17. *Le donne*, cit.

18. Si veda la lettera di Mazzini a Gnocchi-Viani, datata maggio 1870, in Mazzini, *Scritti editi e inediti*, Edizione Nazionale, Imola, Galeati, 1940, vol. LXXXIX, Epist. vol. LVI, p. 169.

19. Cfr. Vittorio Ellena, *La statistica di alcune industrie italiane*, in "Annali di statistica", vol. 13, 1880 e, sull'argomento, Nora Federici, *L'inserimento della donna nel mondo del lavoro*, in Aa.Vv., *L'emancipazione femminile in Italia. Un secolo di discussioni (1861-1961)*, a cura della Società Umanitaria, La Nuova Italia, Firenze, 1963, pp. 87-127.

20. Cfr. «La Plebe», 6 agosto 1882, ma anche Gnocchi-Viani, *Il Partito operaio italiano (1882-1885)*, Tipografia Industriale di Stefani e Pizzi, Milano, 1885, p. 104.

strumentalizzare la *vis* combattiva della donna-lavoratrice per giungere più rapidamente alla soluzione della questione operaia. Questione operaia e problema del riscatto sociale, economico e morale dell'elemento femminile rappresentavano due aspetti differenti, ma altrettanto gravi, della poliedrica questione sociale: due "magagne" che reclamavano provvedimenti paralleli ed esigevano entrambi una terapia miglioristica immediata, se non si voleva ritardare la costruzione del socialismo. Gnocchi-Viani lo aveva sostenuto, senza mezzi termini, fin dall'ottobre del 1882, quando aveva presentato al pubblico milanese il neonato Partito operaio: lo *status* della donna, dell'operaio e del fanciullo costituivano i parametri indicatori del grado di civiltà di una determinata società[21].

E nell'Italia trasformista degli anni '80, che insieme all'affievolirsi della contrapposizione tra destra e sinistra, viveva lo sconfortante declino delle ideologie, l'appiattimento degli entusiasmi, il tramonto malinconico di tanti principi ideali, la condizione della donna, "eternamente sedotta, sedotta se è bella per sfruttarne i piaceri, sedotta se è ricca per sfruttarne la pingue dote, sedotta se è povera per sfruttarne il lavoro"[22] (l'immagine è ancora di Gnocchi-Viani), contribuiva a confermare quello stato di "decadenza" progressiva, che gli pareva aver ridotto il paese a "un cimitero di morte idee e di spenti affetti"[23].

Dunque, per il Partito operaio, impegnarsi per provare a risolvere il problema femminile diventava un dovere morale, un obbligo categorico che il partito non poteva considerare secondario all'impegno teso a riscattare le classi lavoratrici dallo sfruttamento del capitale. La donna aveva "pur essa diritto alla sua indipendenza economica" (come Gnocchi-Viani avrebbe affermato nel 1885)[24] e la lotta congiunta con l'operaio poteva aiutarla a conseguire questo importante obiettivo. Ma la questione femminile andava al di là di una semplice questione economica, perché era anche una questione "di dignità, di libertà, di moralità, di indipendenza, di legittima influenza nella famiglia e nella società"[25], come sosterrà, polemicamente, la Mozzoni, nel 1892, quando il Partito socialista subordinerà l'emancipazione della donna al riscatto economico del proletariato, assumendo nei confronti del movimento femminile, una posizione che il gruppo lombardo, legato alla «Plebe», aveva superato fin dalla fine degli anni '70.

21. Cfr. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Il nostro ideale*, Tipografia Annoni, Milano, 1882.
22. *Ivi*, p. 3.
23. *Ivi*, p. 2.
24. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Il Partito operaio italiano*, cit., pp. 81-82.
25. Anna Maria Mozzoni, *I socialisti e l'emancipazione della donna*, Tipografia Panizza, Alessandria, 1892, p. 22.

Del resto, già nel 1886, mentre Gnocchi-Viani e il Partito operaio appoggiavano senza riserve il movimento emancipazionista della Mozzoni e la Lega femminile, e reclamavano per la donna il diritto di voto politico e amministrativo, Turati aveva sostenuto, invece, che "procacciare l'emancipazione della donna in un regime dove c'[era] tanto da rifare in linea di questioni di pane" somigliava "molto da vicino al travaglio delle sciagurate Danaidi" e che, in fondo, nella questione femminile "il fatto economico" aveva "la più alta, la più capitale importanza"[26]. Così, per il futuro fondatore del Partito socialista, concentrare ogni energia sulle "questioni di pane" (per dirla con le sue parole), significava contribuire efficacemente a risolvere anche la *vexata quaestio* che travagliava il mondo femminile, come se fosse sufficiente sottrarla alla fame per restituire alla donna quella dignità e quel "valore sociale"[27], in cui Gnocchi-Viani e gli operaisti avevano sempre individuato il vero traguardo da raggiungere.

Proprio in questa involuzione nel modo di intendere la questione femminile, segnata dalla piattaforma programmatica del Partito socialista rispetto a quella del Partito operaio, sta la chiave che consente di comprendere da un lato i difficili rapporti tra il movimento emancipazionista della donna e il socialismo che caratterizzano gli anni '90 (e che sono così ben documentati dai caustici interventi della Mozzoni)[28], dall'altro la posizione di incondizionato appoggio che Gnocchi-Viani, critico acuto del socialismo turatiano, assumerà sia nei confronti della Lega femminile, sia, più tardi, dell'Unione femminile nazionale[29], costituitasi a Milano nel 1893, grazie all'impegno di Ersilia Majno[30].

D'altronde Gnocchi-Viani era stato tra i primi a sostenere la necessità di associazioni femminili autonome, perché anche le donne,

26. Filippo Turati, *La donna*, in «L'Italia», Milano, 4-5 gennaio 1886.

27. Gnocchi-Viani, *La ricerca della paternità?*, in «L'Italia del Popolo», 19-20 agosto 1890.

28. Si veda, in particolare, A.M. Mozzoni, *I socialisti e l'emancipazione della donna*, cit., e sull'argomento, Franca Pieroni Bortolotti, *Alle origini del movimento femminile in Italia*, Einaudi reprints, Torino, 1975.

29. Sull'Unione Femminile si veda Annarita Buttafuoco, *Solidarietà, emancipazionismo, cooperazione: dall'Associazione Generale delle operaie all'Unione Femminile Nazionale*, in Aa.Vv., *L'audacia insolente. La cooperazione femminile. 1886-1986*, Marsilio, Venezia, 1986, pp. 79-110.

30. Su Ersilia Majno, nata Bronzini (1859-1933), oltre al saggio in questo volume e alle note bibliografiche in esso contenute, si veda il recente lavoro di Annarita Buttafuoco, *Questioni di cittadinanza. Donne e diritti sociali nell'Italia liberale*, Protagon Editori Toscani, Siena, 1997, ricco di spunti per mettere a fuoco la figura di questa impegnata emancipazionista del periodo a cavallo tra '800 e '900.

come gli operai, non potevano aspettarsi "d'essere emancipate dai loro sfruttatori", ma dovevano assumere il ruolo di soggetti attivi e iniziare una lotta mirata contro il "borghesismo", che non esitava a porle "fuori dalla legge generale" finché erano nubili, per abbandonarle "interamente al capriccio del marito", dopo che avevano "pronunciato davanti al sindaco il sì sacramentale"[31]. Anche per risolvere il difficile, ma necessario, problema dell'inserimento dell'elemento femminile nel mondo del lavoro, l'itinerario più corretto, secondo Gnocchi-Viani, doveva passare attraverso l'organizzazione di leghe di resistenza che raccogliessero e coagulassero le rivendicazioni delle lavoratrici, trasformando le loro strutture associative in una forza d'urto, capace di aprirsi un varco nella fabbrica e di collocarsi accanto all'uomo con analoghi diritti e analoghi doveri, così da esigere "a parità di lavoro, parità di salario" (come suona il titolo di un articolo pubblicato sul «Fascio operaio» nel 1889)[32].

Nella sua ottica, infatti, il momento associativo (felicemente realizzato fin dagli anni '80 dalla Lega della Mozzoni e, più tardi, negli anni '90, dalle due "creature" di Ersilia Majno, la Lega milanese e poi l'Unione femminile) rappresentava una fase indispensabile nel processo di crescita e di maturazione interiore, perché avrebbe sollecitato nelle diseredate quella carica volontaristica, che significava autonomia della persona umana, ritenuta capace di diventare artefice del proprio destino, e avrebbe contribuito, inoltre, a far maturare in loro quel "contingente d'idee" e di "sentimenti propri"[33] che, per lui, costituiva la premessa essenziale per poter acquisire la coscienza di una personale dignità come donne e come lavoratrici.

Insomma, la donna non doveva accontentarsi di un semplice riscatto economico. Gnocchi-Viani ne era tanto convinto che nel 1890, dalle colonne dell'«Italia del popolo», non esiterà a ricordare, addirittura alla Mozzoni, che le forze del movimento femminile dovevano convergere verso la conquista, completa e autonoma, della dignità della donna e che, a tal fine, bisognava porsi l'obiettivo, lontano ma irrinunciabile, di una nuova società basata sul matriarcato e caratterizzata da un rinnovato assetto della famiglia, nel quale la maternità avrà un posto predominante; anzi, rappresenterà "il gran

31. *Le donne*, cit.

32. *La donna e l'uomo. A pari lavoro parità di salario*, in «Fascio operaio», 29-30 giugno 1889.

33. Si veda la lettera di Gnocchi-Viani a Francesco Bazzocchi, datata 11 marzo 1885, in appendice a Letterio Briguglio, *Il Partito operaio italiano e gli anarchici*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1969, p. 187.

sole e la paternità un suo satellite"[34] (anche stavolta l'espressione è di Gnocchi-Viani).

Del resto, era stato il progetto di legge sulla ricerca della paternità, presentato al parlamento francese dal deputato Rivet e appoggiato in Italia dalla Mozzoni[35], a sollecitare l'intervento di Gnocchi-Viani. Certo, in linea di principio era giusto richiamare il padre alle sue responsabilità, e Gnocchi-Viani si dichiarava d'accordo; ma, ciò nonostante, si riteneva in dovere di porre in luce le implicazioni negative racchiuse in quella proposta-Rivet, che aveva trovato il pieno consenso della Mozzoni. Per lui, la ricerca ostinata della paternità era insufficiente, nel senso che non poteva rappresentare una vera soluzione alla "penosa questione dei figli naturali"[36] (come sosterrà ancora nel 1900, quando dedicherà all'argomento un saggio *ad hoc*), ma solo un semplice palliativo, a volte opportuno, a volte addirittura sconveniente, perché avrebbe costretto la donna a umiliarsi per recuperare un padre "indegno", che "fugge e si nasconde"[37].

Non solo: se bisognava "piegare il capo" a ogni provvedimento, anche imperfetto, in grado di "rendere meno tribolata la via dell'avvenire"[38] della donna e del fanciullo, era indispensabile, per il movimento emancipazionista femminile, imparare a "camminare per terra... guardando in alto"[39], proprio secondo il significativo messaggio che, quasi ottantenne, Gnocchi-Viani avrebbe affidato alla Federazione giovanile e al gruppo socialista intransigente, insoddisfatto della prassi riformista e minimalista del socialismo maggioritario. Ciò significava che la donna non doveva perder di vista il traguardo finale (quello di una società ristrutturata *ab imis fundamentis* e imperniata su un nuovo ordine familiare), se non voleva correre il rischio di fermarsi "a mezza via in una stazione di villaggio, scambiandola per l'ultima stazione d'arrivo"[40] (la felice metafora è di Gnocchi-Viani).

34. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Una discussione finita con il pieno accordo delle due parti*, in «L'Italia del Popolo», 27-28 agosto 1890.

35. A.M.M. [Anna Maria Mozzoni], *Idee d'una donna su una questione del giorno*, in «L'Italia del popolo», 16-17 agosto 1890.

36. Osvaldo Gnocchi-Viani, *La ricerca della paternità*, Società Editrice Lombarda, Milano, 1900, p. 32.

37. Osvaldo Gnocchi-Viani, *La ricerca della paternità?*, in «L'Italia del Popolo», cit.

38. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Una discussione finita con il pieno accordo delle due parti*, cit.

39. *I giovani e l'attuale momento politico* (Intervista a Osvaldo Gnocchi-Viani), in «L'Avanguardia», 13 giugno 1909.

40. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Una discussione finita con il pieno accordo delle due parti*, cit.

Se davvero voleva arrivare a emancipare "la propria personalità dalla parassitica sudditanza all'uomo"[41] (sono sempre sue parole), il cammino che la donna doveva percorrere si presentava lungo e impegnativo. Del resto, il problema femminile era legato, anzitutto, a una mentalità: quella che, per esempio, permetteva a un uomo di non reputarsi "mai disonorato pel semplice fatto di essere padre", ma che non riservava alla donna un analogo trattamento "pel solo fatto d'essere madre"[42]. Proprio perché la *causa causarum* della questione femminile, per Gnocchi-Viani, andava individuata non in fattori economici, ma in "un lungo pregiudizio"[43] (come già Mazzini aveva posto in evidenza), cioè in una mentalità, diffusa a ogni livello, generalizzata e radicata in ogni classe sociale, il movimento di emancipazione della donna doveva accogliere il principio base dell'interclassismo.

Insomma, per lui, la "lotta di classe", in cui Turati e la Kuliscioff riponevano tanta fiducia, non sarebbe mai riuscita a incrinare quello che, polemicamente, era stato definito il "monopolio dell'uomo"[44]. Pertanto, subordinare il problema femminile a quello delle masse lavoratrici, secondo la strategia adottata negli anni '90 dal Partito socialista, significava solo ritardare la costruzione di "quell'ambiente e [di] quei rapporti cogli uomini e colle cose", destinati a mettere la donna "in grado di spiegare tutte le sue facoltà sociali ed educative, per diventare ciò che immancabilmente diventerà, riallacciando e sviluppando, a seconda del progresso le tradizioni spezzate, ma non distrutte, né dimenticate del Matriarcato"[45] (come Gnocchi-Viani avrebbe sostenuto in uno dei suoi ultimi scritti, intitolato *Coscienza nuova*).

È chiaro, dunque, che l'iniziativa di Ersilia Majno di chiamare a raccolta l'elemento femminile e di imperniare il programma dell'Unione anzitutto sui temi dell'"elevazione intellettuale, economica e giuridica della donna" e della "diffusione dell'istruzione"[46] non poteva non trovare in Gnocchi-Viani un appoggio incondiziona-

41. Osvaldo Gnocchi-Viani, *La ricerca della paternità?*, cit., p. 39.

42. *Ivi*, p. 37.

43. Giuseppe Mazzini, *Dei doveri dell'uomo*, in *Scritti editi e inediti*, cit., vol. LXIX, Pol. XXIV, p. 73.

44. Anna Kuliscioff, *Il monopolio dell'uomo*, Conferenza tenuta al circolo filologico di Milano il 24 aprile 1890, Milano, Galli, 1890.

45. Osvaldo Gnocchi-Viani, *Coscienza nuova*, Tipografia Colombo, Cusano sul Seveso, 1909, p. 112.

46. Si vedano i punti 1 e 3 del programma dell'Unione femminile nazionale, in *Cinquant'anni di vita dell'Unione femminile*, Tipografia Cordani, Milano, 1948, p. 2.

to, tanto più che il nuovo sodalizio finiva per affiancare validamente l'attività della Società Umanitaria (da lui voluta fin dal 1893[47]) e quella dell'Università popolare (che agli inizi del secolo lo vedrà tra i maggiori promotori[48]) nell'opera tesa a offrire alle masse diseredate gli strumenti più idonei al loro rinnovamento interiore.

Del resto, passando alle file internazionaliste dopo la giovanile milizia mazziniana[49], Gnocchi-Viani non aveva mai dimenticato l'insegnamento del Maestro; e da Mazzini aveva appreso l'importanza del problema educativo al fine di un completo riscatto sociale. Ma da lui aveva anche imparato che "quando un intero elemento, una classe, vuole l'emancipazione, il suo primo atto è quello di affermare se stesso: per provare che siete uguali, non solo col reclamare dei diritti, ma col dimostrare che siete capaci di esercitarli"[50].

47. Sull'argomento si veda Mariella Nejrotti, *Gnocchi-Viani e l'Umanitaria*, in Franco Della Peruta (a cura di), *Osvaldo Gnocchi-Viani nella storia del movimento operaio e del socialismo*, cit., pp. 267-286.

48. In proposito mi permetto di rinviare al mio saggio *Il socialismo "integrale" di Osvaldo Gnocchi-Viani*, in Ugo Alfassio Grimaldi, Giovanna Angelini, Maria Luisa Cicalese, Guido Lopez, Paola Mosetti, Davide Pinardi, Sergio Ripepi, Donatella Tacchinardi, *La cultura milanese e l'Università Popolare negli anni 1901-1927*, Angeli, Milano, 1983, pp. 277-290.

49. Sul periodo mazziniano di Gnocchi-Viani e sul ruolo da lui svolto all'interno della Consociazione operaia genovese e della redazione del «Dovere», rinvio a Giovanna Angelini, *Osvaldo Gnocchi-Viani tra giornalismo e politica. L'esperienza del «Dovere» (1863-1871)*, in «Archivio Trimestrale», n. 4, 1985, pp. 819-854.

50. Giuseppe Mazzini, *Lettera a Matilda Biggs*, giugno 1864, in *Scritti editi e inediti*, cit., vol. LXXVIII (Epist. vol. XLVII), p. 244. Il corsivo è nel testo.

7. *L'impegno emancipazione di Ersilia Majno*

"Oggi ebbi lettera dall'Ersilia Majno, anch'essa piena d'affetto"[1], scriveva Turati alla madre il 20 novembre 1898, mentre nel carcere di Pallanza sperimentava la durezza della reazione governativa nei confronti di chi non era disposto a subire passivamente il "colpo di stato della borghesia"[2]. Da sei mesi, ormai, la fitta corrispondenza con la madre, con la "sua" Anna e con gli amici più cari costituiva per il *leader* socialista l'unico legame con quel mondo esterno che la severa sentenza pronunciata dal tribunale militare nell'agosto precedente intendeva precludergli per ben dodici anni. E tra questi amici che non mancavano di fargli giungere una parola di conforto, o un'espressione di solidarietà o l'ultimo numero della «Nuova Antologia»[3], perché la lettura lo aiutasse a riempire le giornate troppo lunghe e troppo vuote, vi era anche Ersilia Majno. Ma l'amicizia che sul piano personale univa il fondatore del Partito socialista all'infaticabile promotrice dell'Unione femminile e di tante iniziative sociali in favore della Milano più bisognosa (la "Milano sconosciuta" di cui Paolo Valera nel '78 aveva offerto uno spaccato realistico e sconcertante attraverso le colonne della «Plebe»)[4] non deve trarre in inganno.

1. Filippo Turati, Anna Kuliscioff, *Carteggio*, raccolto da Alessandro Schiavi, a cura di Franco Pedone, Einaudi, Torino, 1977, vol. I, p. 145.

2. Cfr. Umberto Levra, *Il colpo di Stato della borghesia. La crisi politica di fine secolo in Italia*, Feltrinelli, Milano, 1975.

3. Si veda la lettera di Turati alla madre, in cui le comunica di aver ricevuto la «Nuova Antologia» dell'1 novembre 1898, "nel pacco dell'Ersilia", in F. Turati, A. Kuliscioff, *Carteggio*, cit., vol. I, p. 180.

4. Lo scritto di Paolo Valera era apparso a puntate su «La Plebe» a partire dal 1878, sotto lo pseudonimo di Caio.

Tra Turati e la Majno non esisteva affatto quell'*idem de republica sentire* che l'appartenenza dell'emancipazionista milanese all'area socialista potrebbe far sospettare. In realtà, la propria adesione "ufficiale" al partito la Majno non l'aveva mai data e quando, all'inizio del 1900, vi era stata iscritta d'ufficio insieme al marito, si era indignata con i dirigenti milanesi – Turati e la Kuliscioff *in primis* – per quell'iniziativa in cui aveva ravvisato un "vergognoso"[5] sopruso, che difficilmente avrebbe potuto perdonare e dimenticare. Del resto, lo stesso Turati quando dal carcere, nel novembre del '98, informava la madre di aver ricevuto l'affettuosa e gradita lettera di Ersilia Majno, non mancava di rilevare quanto fosse per lui impossibile "seguirla nei suoi voli spiritualistici, perché purtroppo – precisava, quasi a rammaricarsi della distanza incolmabile che li separava – quel che essa chiama *l'involucro è tutto noi stessi*"[6].

Lo spiritualismo di Ersilia Majno, che mal si conciliava con la *forma mentis* di Turati, così sensibile al materialismo storico di stampo marx-engelsiano, e che contribuiva a collocare su due piani diversi il loro impegno sociale e il loro modo di concepire il socialismo, non consisteva, però, in quel generico "sentimentalismo"[7], al quale fin dal 1892 la Kuliscioff non aveva risparmiato critiche acute, e non si identificava neppure con quella sorta di religiosità che, nonostante le ripetute affermazioni di laicismo e di anticlericalismo, caratterizzerà l'intensa milizia civile della fondatrice dell'Unione femminile, soprattutto dopo che una triste fatalità la colpirà nei suoi affetti più cari, strappandole nel 1901 la figlia tredicenne Mariuccia e nel 1905 la figlia Carlotta, appena ventenne. Lo spiritualismo di Ersilia Majno, che Turati non poteva seguire né condividere, era molto più sostanziale e profondo. Si trattava, in realtà, di una filosofia, più o meno consapevole, che l'aveva portata a conformarsi a un *modus vivendi* in cui il senso della "responsabilità delle azioni umane", il valore delle "obbligazioni morali", della "virtù disinteressata", della "dignità della giustizia" (per dirla con Victor Cousin)[8] continuavano a svolgere un ruolo preponderante, proprio secondo

5. Si veda la lettera di Ersilia Majno al marito, datata 11 settembre 1900, cit. da Annarita Buttafuoco, *Dalla redazione dell'«Unione Femminile» (1901-1905)*, in «Nuova Dwf», 21, 1982, p. 113.

6. Filippo Turati, Anna Kuliscioff, *Carteggio*, cit., vol. I, p. 145. Il corsivo è nel testo.

7. Cfr. Anna Kuliscioff, *Il sentimentalismo nella questione femminile*, in «Critica Sociale», 1 maggio 1892, pp. 141-143.

8. Victor Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, Didier, Libraire-Editeur, Paris, 1853, p. IV.

quella tradizione che da Pascal a Cousin, da Mazzini fino a Bergson aveva individuato nella riflessione interiore, nell'introspezione, nel ricorso alla "voce" della coscienza la premessa su cui imperniare ogni speculazione e ogni conseguente forma di azione e di intervento nel vasto contesto sociale.

D'altronde, basta leggere gli articoli di Ersilia Majno, pubblicati sulla rivista «Unione femminile» tra il 1901 e il 1905, dove i frequenti appelli a un "ideale di vita più equo ed armonico"[9] si uniscono all'esplicito elogio di "quell'utopia che invita alla fraternità ed all'azione"[10], per rendersi conto che Turati non l'avrebbe mai potuta includere nella cerchia dei "socialisti realisti" (come li definiva), cioè di coloro che, come lui, sentivano un "sacro orrore del vago e dell'aprioristico e [avevano] per le idee un rispetto molto moderato", perché il socialismo lo concepivano anzitutto come "un fatto"[11]. Naturalmente, non minore era la distanza che separava Ersilia Majno da Anna Kuliscioff. Anzi, se tra Turati e la Majno, nonostante la profonda divergenza che li allontanava sul piano ideologico, sussisteva un'amicizia sincera, tra Ersilia e Anna permarrà sempre una sorta di incomunicabilità, una diffidenza radicata e sottile che la Kuliscioff esprimerà molto bene quando, nel 1908, scrivendo a Turati, gli confiderà di ritenersi "bella e morta, innocua e inoffensiva nella sua sepoltura viva", solo perché la Majno le aveva "prodig[ato] saluti, complimenti e riverenze nella chiusura del congresso"[12] femminile, che si era svolto a Milano nel maggio di quello stesso anno.

Cito Turati e la Kuliscioff e i loro rapporti con Ersilia Majno non tanto per porre in evidenza quanto l'ambiente progressista e socialista della Milano a cavallo tra l'800 e il '900 fosse vario e composito, ma piuttosto perché proprio nella discordanza di idee esistente tra questi personaggi apparentemente appartenenti alla stessa area politica sta, a mio avviso, il segreto che da un lato permette di cogliere nella sua giusta valenza il senso della milizia sociale della Majno e dall'altro consente di mettere a fuoco il suo modo di intendere la questione femminile e di prospettarne la soluzione. È chiaro, infatti, che mentre le divergenze con Turati impediscono di collocare la figura di Ersilia Majno nel filone del socia-

9. Ersilia Majno, *Il momento attuale nelle opere pie*, in «Unione Femminile» (d'ora in poi U.F.), giugno 1901, p. 37.

10. Ersilia Majno, *Maternità di Ada Negri*, in «U.F.», 20 marzo 1904, p. 64.

11. Filippo Turati, *Introduzione* a Osvaldo Gnocchi-Viani, *Il socialismo e le sue scuole*, Biblioteca della "Critica Sociale", Milano, 1892, p. 8.

12. F. Turati, A. Kuliscioff, *Carteggio*, cit., vol. II, p. 915.

lismo "ufficiale", il disaccordo di fondo con Anna Kuliscioff finisce per offrire anche la riprova del diverso atteggiamento delle due emancipazioniste nei confronti di un problema al quale, nello stesso arco di tempo, entrambe dedicavano gran parte del loro fervore d'azione.

Dunque, Ersilia Majno non era una socialista ortodossa. Moglie di Luigi Majno[13], uno dei più brillanti penalisti della Milano di fine secolo, difensore degli operaisti nell'87, di Turati e della Kuliscioff nel '98, aveva condiviso e appoggiato l'impegno del marito che dai banchi di Montecitorio, come deputato socialista durante la XXI legislatura, si era battuto soprattutto per ottenere una legge in difesa del lavoro femminile e minorile e, come consigliere comunale[14] a Palazzo Marino, dal 1899 si era prodigato in modo particolare per promuovere iniziative culturali in favore dei lavoratori e per ridar vita alla Società Umanitaria, disciolta da Bava Beccaris, della quale sarebbe diventato il secondo presidente, dopo Decio Nulli. Del resto, fin dai primi anni '90, Ersilia Majno, allora poco più che trentenne (era nata a Milano nel giugno del 1859, proprio quando, scacciati gli austriaci, Napoleone III e Vittorio Emanuele II facevano il loro ingresso trionfale in città da porta Sempione), aveva iniziato la sua milizia sociale nell'ambito dell'Associazione generale di mutuo soccorso e istruzione tra le operaie di Milano[15] e in seno alla sezione femminile della Camera di lavoro, rivelando che il proprio contributo tangibile alle "opere di utilità sociale" e al "faticoso ma perseverante lavoro di elevazione che l'umanità sta[va] compiendo"[16] (come preciserà nell'articolo di presentazione del primo numero della rivista «Unione femminile») intendeva dedicarlo anzitutto a organizzare il proletariato femminile e a diffondere nelle sue file un più elevato livello di istruzione e di cultura: in sintonia, quindi, con l'obiettivo primario che contraddistinguerà l'attività della Società Umani-

13. Su Luigi Majno, si veda la "voce" curata da Franco Andreucci per il *Dizionario del movimento operaio*, a cura di Franco Andreucci e Tommaso Detti, Editori Riuniti, Roma, 1976.

14. Sull'attività svolta da Luigi Majno come consigliere comunale, si veda Maurizio Punzo, *Socialisti e radicali a Milano*, Sansoni, Firenze, 1979.

15. Sui caratteri dell'associazionismo femminile degli anni '80, si veda Ada Gigli Marchetti, *Associazionismo operaio e associazionismo femminile alle origini delle ideologie cooperative (1854-1886)*, in Aa.Vv., *L'audacia insolente. La cooperazione femminile (1886-1986)*, Marsilio, Venezia, 1986, pp. 15-44.

16. Ersilia Majno, *Per intenderci*, in «U.F.», marzo-aprile 1901, p. 1

taria[17] con la quale, non a caso, l'Unione Femminile rimarrà sempre in stretto contatto.

In realtà, l'impegno di Ersilia Majno non sarà mai "direttamente politico"[18]: esattamente come lo scopo dell'originale istituzione milanese nata nel 1893 "dalla mente sagace di Osvaldo Gnocchi-Viani" e "dall'impulso generoso di Prospero Moisé Loria"[19]. Naturalmente, questa apoliticità della Majno, che caratterizzerà anche la linea programmatica della rivista «Unione femminile», non rappresenta il frutto di una incapacità a orientarsi tra forze politiche affini, ma è di per sé emblematica di una precisa scelta di campo che, a mio avviso, sarebbe riduttivo e fuorviante ricondurre *sic et simpliciter* alla "corrente riformista del Partito socialista"[20] o, peggio ancora, all'area radical-socialista, come se la Majno non avesse colto la distanza che, sul piano ideologico, separava il programma di chi voleva trasformare *ab imis* il sistema borghese-capitalistico da quello di chi, invece, si limitava a volerlo riformare. Se Ersilia Majno vuole mantenersi al di fuori di ogni schieramento politico e rifiuta di dare alla sua rivista quell'impronta schiettamente socialista che alcune collaboratrici avrebbero desiderato[21], è perché non nutre piena fiducia in quella prassi riformista che nell'età giolittiana costituisce il denominatore comune al partito di Turati e a quello di Ettore Sacchi.

Certo, anche Ersilia Majno si batte per ottenere dallo Stato tutta una serie di leggi a favore del lavoro delle donne e dei fanciulli (dall'equiparazione del salario tra operai e operaie alla riduzione delle ore lavo-

17. Sull'importante istituzione milanese si veda Riccardo Bauer, *La Società Umanitaria. Fondazione Prospero Moisé Loria (1893-1963)*, Società Umanitaria, Milano, 1963; Enrico Decleva, *Etica del lavoro, socialismo, cultura popolare. Augusto Osimo e la Società Umanitaria*, Angeli, Milano, 1985; Aa.Vv., *Umanitaria. Cento anni di solidarietà*, Edizioni Charta, Milano-Firenze e Società Umanitaria, Milano, 1993; Mariella Nejrotti, *Gnocchi-Viani e l'Umanitaria*, in Franco Della Peruta (a cura di), *Osvaldo Gnocchi-Viani nella storia del movimento operaio e del socialismo*, Angeli, Milano, 1997, pp. 267-286.

18. Federico Lottersberg, *Bauer e le origini dell'Umanitaria*, in *Riccardo Bauer*, a cura di Mario Melino, Angeli, Milano, 1985, p. 265.

19. Riccardo Bauer, *La Società Umanitaria (1893-1958)*, Milano, 1959, p. 41.

20. Annarita Butttafuoco, *Le Mariuccine. Storia di un'istituzione laica: l'Asilo Mariuccia*, Angeli, Milano, 1985, p. 12.

21. Sull'argomento si veda Annarita Buttafuoco, *Dalla redazione dell'«Unione Femminile»*, cit., p. 111. La stessa collaboratrice Wiera (pseudonimo di Carolina Amadori), che si rammaricava perché la rivista non era "perfettamente socialista", non solo non mancava di criticare l'interpretazione data dal partito alla questione femminile (Cfr. Wiera, *Sul lavoro delle donne e dei fanciulli*, in «U.F.», aprile 1902), ma sosteneva anche che "il fattore economico", pur importante, avrebbe dovuto "integrarsi nel fattore educativo" per poter "affrettare l'avvento di una società più equa". Cfr. Wiera, *Degenerazione e delinquenza*, in «U.F.», luglio 1901, p. 49.

rative, dall'abolizione del lavoro notturno e festivo all'istituzione di scuole professionali). Il suo riformismo, però, conserverà sempre una valenza diversa rispetto al riformismo dei socialisti parlamentari, per i quali la scelta della via delle riforme rappresenta un progressivo attenuarsi dell'iniziale carica innovatrice, un ripiegamento su posizioni più moderate, un vero e proprio compromesso con i governi borghesi, che da Giolitti a Sonnino a Luzzatti, per tornare nuovamente a Giolitti, riusciranno ad assorbire la loro *vis* combattiva, giustificando il formarsi di un'ala intransigente, massimalista e rivoluzionaria. Per Ersilia Majno, invece, reclamare riforme sociali a difesa della donna, del fanciullo e degli strati più umili della società civile, non comporta una rinuncia a "cambiare radicalmente le forme economiche, i metodi d'istruzione e i concetti di morale e i diritti sui quali la società si basa"[22] (per dirla con le sue parole), ma significa semplicemente richiamare lo Stato a quel dovere primario che persino Hobbes gli aveva assegnato: il dovere, cioè, "di garantire a tutti i cittadini indistintamente il diritto alla vita"[23] (come sostiene nel novembre del 1901).

Nulla di più. Ersilia Majno non crede che i macroscopici problemi sociali possano essere risolti "dall'alto" e la sua preoccupazione non è certo quella di "mantenersi in equilibrio tra filantropia e statalismo"[24]. Conosce troppo bene a quale degrado morale possono condurre la miseria e la disperazione in chi ogni giorno è costretto a lottare per sopravvivere. Lo ha constatato di persona durante gli anni '90, quando l'impegno per sviluppare la struttura e il servizio della guardia ostetrica[25] l'aveva portata a stretto contatto con il proletariato e il sottoproletariato femminile, che dal processo di industrializzazione dell'*hinterland* milanese traevano solo le conseguenze più negative. Ne ha avuto conferma dai racconti delle drammatiche esperienze di vita delle numerose giovani prostitute o discole, ospitate dall'Asilo Mariuccia[26] (la benemerita istituzione laica che diri-

22. Si veda la lettera di Ersilia Majno al marito, datata 25 novembre 1901, cit. in Annarita Buttafuoco, *Le Mariuccine*, cit., pp. 27-28.

23. Ersilia Majno, *Salviamo il fanciullo, educhiamolo*, in «U.F.», novembre 1901, p. 109. Sullo stesso argomento la Majno ritorna in *La difesa dell'infanzia*, relazione per il 1° congresso nazionale di attività pratica femminile, Milano, maggio 1908, p. 3.

24. Franca Pieroni Bortolotti, *Socialismo e questione femminile in Italia (1892-1922)*, Mazzotta, Milano, 1976, p. 97.

25. Sul servizio della guardia ostetrica, iniziato a Milano nel 1887, si veda, *Una Donna* [Ersilia Majno], *Assistenza alle madri*, in «U.F.», novembre 1901, p. 114 e per il contributo dato dalla Majno a tale iniziativa, Annarita Buttafuoco, *Le Mariuccine*, cit., pp. 197-198.

26. Sull'Asilo Mariuccia e il ruolo svoltovi dalla Majno, si veda la documentata ricerca di Annarita Buttafuoco, *Le Mariuccine*, cit.

gerà con infaticabile ardore dal dicembre 1902 fino alla morte, avvenuta nel 1933). Ne ha trovato un'ulteriore riprova nelle tante storie, squallide e desolanti, che quotidianamente l'hanno coinvolta come fondatrice e presidente, per lunghi anni, del Comitato milanese contro la tratta delle bianche[27]. È convinta, però, che "tutti i rimedi escogitati dalla gente pietosa" non sono altro che semplici "pappine"[28] (come le definisce), applicate su una piaga troppo profonda per poter essere rimarginata con espedienti superficiali, con piccoli palliativi; ed è altrettanto convinta che tutte le istituzioni assistenziali poste in essere dallo Stato per "soccorrere la madre operaia" o per accogliere l'infanzia abbandonata o per provvedere a recuperare e reinserire nella società fanciulli e giovani traviati di ambo i sessi, sono assolutamente inadeguate allo scopo cui sono preposte e finiscono, oltretutto, per tradursi in "potenti alleate del sistema borghese"[29], secondo la sua ferma denuncia, che risale al novembre 1902, e rivela tutta la carica rivoluzionaria che si celava nel suo impegno in apparenza solo filantropico-assistenziale.

Naturalmente, Ersilia Majno, cresciuta in un ambiente come quello milanese, permeato di concretismo e di senso pratico, più che di astratto positivismo, sa che "non si può ad un tratto tutto distruggere né tutto rinnovare"[30] (come precisa in uno dei primi numeri dell'«Unione femminile»). Questo convincimento, però, lungi dal rappresentare un freno all'azione, diventa per lei uno sprone ad agire e a operare nel contesto sociale per migliorarlo e trasformarlo, combattendo ogni forma di "rassegnazione che snerva", e porta a rifugiarsi, magari, nelle "speranze d'una felicità d'oltre tomba"[31], perché – lo sostiene nel giugno del 1901 – "fra lo stato attuale e la meta ideale sta il possibile, e questo si deve raggiungere"[32], sollecitando la partecipazione cosciente e la collaborazione solidale di quanti sanno ascoltare quella che, con un'immagine vibrante di mazziniana

27. Il Comitato milanese contro la tratta delle bianche era stato fondato da Ersilia Majno all'inizio del 1902. Ne dà notizia l'U.F., marzo 1902, p. 46, comunicando, tra l'altro, l'adesione a tale iniziativa di personalità di spicco della Milano del primo '900, quali "il prof. Montemartini, il dott. Osvaldo Gnocchi-Viani, la Sig. Alessandrina Ravizza ecc.". Dal gennaio 1904, la redazione dell'U.F. pubblicherà anche il bollettino "Schiave bianche".

28. Cfr. la lettera di Ersilia Majno al marito, 25 novembre 1901, cit. da Annarita Buttafuoco, *Le Mariuccine*, cit., p. 27.

29. Ersilia Majno, *Al lavoro*, in «U.F.», novembre 1902, p. 163.

30. Ersilia Majno, *Il momento attuale nelle opere pie*, in «U.F.», giugno 1901, p. 38.

31. Ersilia Majno, *Salviamo il fanciullo, educhiamolo*, in «U.F.», settembre 1901, p. 81.

32. Ersilia Majno, *Il momento attuale nelle opere pie*, cit., p. 38.

"religione del dovere", definiva "la voce severa delle responsabilità sociali che a tutti incombono"[33].

Il significato del riformismo di Ersilia Majno sta racchiuso proprio in questo "scarto" tra l'"ideale" e il "possibile", tra il traguardo finale a cui bisogna tendere e le piccole conquiste che ci si deve sforzare di ottenere con un impegno coerente e costante, ma senza illudersi che lo Stato borghese possa risolvere la questione sociale nei suoi molteplici aspetti (ivi compreso il problema dell'emancipazione femminile), se i destinatari delle riforme non hanno raggiunto una adeguata consapevolezza dei loro diritti e dei loro doveri e, soprattutto, non hanno acquisito la piena coscienza che il riscatto economico non basta a porre in essere una convivenza sociale migliore se non è accompagnato dalla "redenzione dall'ignoranza"[34] (come precisa nel 1903) e se all'egoismo borghese non sono stati sostituiti i principi dell'altruismo e della "solidarietà civile"[35] (secondo l'espressione da lei stessa usata nella relazione tenuta a Milano, nel maggio 1908, in occasione del primo congresso nazionale di attività pratica femminile).

Così, se nel gennaio del 1902 (quando era in corso la XXI legislatura e nei banchi di Montecitorio sedeva anche Luigi Majno), dalle colonne dell'«Unione femminile», Ersilia Majno invita lettori e lettrici a "lottare perché il Parlamento accolga tutte le proposte del gruppo parlamentare socialista", di quei deputati, cioè, che hanno compreso il significato profondo del "loro mandato" e sanno che "nel paese non si compirà mai una vera opera di elevazione e di progresso se con riforme radicali non si sarà provveduto stabilmente al benessere delle classi lavoratrici"[36], non rinuncia, però, neppure a ricordare che la meta da raggiungere non può esaurirsi nella pur necessaria legislazione sociale. Il suo programma, in realtà, è molto più ambizioso, perché mira a trasformare interiormente gli individui, a elevare "la coscienza della responsabilità individuale di fronte alla collettività"[37], a cambiare la mentalità femminile, quella delle donne delle classi elevate, "adoratrici instancabili del loro io"[38], quella del-

33. Ersilia Majno, *Salviamo il fanciullo, educhiamolo*, cit., p. 77.

34. Ersilia Majno, *Incertezze*, in «U.F.», maggio 1903, p. 75. Il corsivo è nel testo.

35. Ersilia Majno, *La difesa dell'infanzia*, cit., p. 23.

36. Ersilia Majno, *E la legge sul lavoro delle donne e dei fanciulli?*, in «U.F.», gennaio 1902, p. 3.

37. Ersilia Majno, *Incertezze*, cit., p. 75.

38. Ersilia Majno, *E la legge sul lavoro delle donne e dei fanciulli?*, cit., p. 2.

la donna borghese, chiusa nel suo "torpore egoistico"[39], immobile nella sua "funzione parassitaria"[40] (per dirla con le sue parole), ma anche quella delle donne degli strati più umili della società civile, perché si persuadano che "bisogna chiedere in molte per ottenere" e che "è necessario, per arrivare a qualche risultato, avere una organizzazione cosciente e compatta di classe"[41] (lo precisa proprio nel primo numero dell'«Unione femminile»).

Soffermiamoci su questo appello rivolto da Ersilia Majno al proletariato femminile. È chiaro: siamo nel solco della più rigorosa tradizione operaista. La donna lavoratrice deve acquisire la consapevolezza della "sua potenza, della sua indispensabilità come forza lavoro"[42]; deve unirsi alle compagne e serrare le file, se vuole opporre una resistenza efficace a quel capitale che, trovandola "debole, incosciente, indifesa" e più restia dell'uomo a ricorrere "all'arma temuta dello sciopero", l'ha ridotta "a macchina [...] sfruttandola fino all'estremo limite con grave danno per la classe lavoratrice in genere ma specialmente per la donna lavoratrice stessa"[43]. In questi termini, nel 1900, Ersilia Majno sollecitava le operaie a organizzarsi, dimostrando con il ricorso a dati statistici inconfutabili, che dal 1874 al 1897, il salario della donna in alcuni settori industriali era rimasto invariato, mentre nello stesso arco di tempo, negli stessi settori e a parità di lavoro, quello dell'uomo aveva subìto un aumento del 35%[44]. La causa di una simile sperequazione era certamente imputabile alla scarsa partecipazione dell'elemento femminile alle lotte rivendicative, alla carenza di leghe di resistenza fra le operaie, insomma, allo *status* ancora embrionale della loro organizzazione che, a suo avviso,

39. C. Amadori, *I partiti politici e l'educazione sociale della donna*, in «U.F.», luglio 1903, p. 111.

40. Ersilia Majno, *Incertezze*, cit., p. 75.

41. Una Donna [E. Majno], *Battete e vi sarà aperto...*, in «U.F.», marzo-aprile 1901, p. 14.

42. Ersilia Majno, *Relazione sul lavoro delle donne* (tenuta in occasione del congresso nazionale della previdenza fra le società di mutuo soccorso), Tipografia Milanese, Milano, 1900, p. 13.

43. *Ivi*, pp. 12-13.

44. Si veda *Relazione sul lavoro delle donne*, cit., che testimonia come, nonostante i "voli spiritualistici" che Turati criticava in lei, la Majno sappia essere estremamente realistica e positiva, tanto da ricorrere agli Annali di statistica, alle relazioni dei Prefetti e ai risultati delle più recenti ricerche (di Sabbatini e di Belloc, di Merkel e di Bordoni Uffreduzzi) per confermare lo *status* deplorevole delle condizioni della donna e del fanciullo nell'industria e le gravi conseguenze che ne derivavano, soprattutto per la loro salute.

era tanto più deprecabile in quanto interi settori industriali (da quello tessile a quello dell'abbigliamento, dalle manifatture del tabacco alla lavorazione del sughero, fino all'industria chimica)[45] prosperavano proprio grazie al lavoro mal retribuito della donna.

Dunque, il proletariato femminile doveva riconoscere nella lotta di classe lo strumento essenziale per il suo riscatto economico. Per Ersilia Majno non vi era altra alternativa. Ma ciò non significava attribuire ai fattori economici il ruolo di supremi regolatori della vita associata (e della politica) e giungere a ritenere che "nel concetto dell'interesse e della lotta di classe" si dovesse individuare "il motore precipuo delle azioni e reazioni sociali", il "fómite" stesso del "progresso civile"[46], secondo quanto Turati aveva sostenuto fin dal 1887. Ersilia Majno non era disposta a credere che il mondo ruotasse "sul ferreo asse degli interessi e non sulle aeree nebulose dei principi"[47] (per dirla sempre con le parole di Turati, che ben si prestano a porre in luce le radici di quella divergenza di fondo, che rendeva inconciliabile il modo di concepire il socialismo del fondatore del Partito socialista e il modo in cui, invece, lo concepiva Ersilia Majno).

Così, se anche ammetteva che "lo studio delle lotte civili e politiche dei popoli e delle nazioni attraverso le fasi storiche dava ragione alla teoria marxista" secondo la quale il fattore economico è la causa prima "che determina nell'individuo la maniera di agire in un modo piuttosto che in un altro"[48] – come si legge sull'«Unione femminile» del luglio 1901, in un articolo firmato da Wiera, una delle collaboratrici più assidue della rivista – non riteneva però che il riscatto dalle condizioni di indigenza e di sfruttamento in cui si trovavano a vivere, potesse bastare a risolvere il problema delle classi diseredate e ad "affrettare l'avvento di una società più equa e più umana nel senso elevato della parola"[49]. Insomma, per porre in essere quella società migliore, "che non vedremo ma [che] abbiamo il dovere di preparare"[50] (secondo quanto la Majno sosteneva, con piglio risoluto, nel febbraio 1902), era indispensabile determinare a priori i principi sui quali la si voleva costruire. Ersilia Majno era chiara in proposito: la

45. Sull'argomento si veda Franco Della Peruta, *Milano, lavoro e fabbrica (1815-1914)*, Angeli, Milano, 1987, pp. 125-128.

46. Filippo Turati, *Il primo processo del Partito operaio*, in «Rivista italiana del socialismo», marzo 1887, p. 144.

47. *Ivi*, p. 144.

48. Wiera, *Degenerazione e delinquenza*, cit., p. 49.

49. *Ivi*, p. 49.

50. Ersilia Majno, *Per i cani e per i gatti*, in «U.F.», febbraio 1902, p. 23.

società andava cambiata radicalmente, non solo nell'assetto economico, ma anche nei "concetti di morale"[51] (per dirla con le sue parole), perché le trasformazioni materiali, il miglioramento delle condizioni oggettive di vita dei ceti subalterni e la stessa emancipazione femminile non avrebbero potuto imporsi come conquiste durature, se anche i valori sui quali è imperniata la convivenza sociale non avessero subito un cambiamento sostanziale.

Anzi, l'emancipazione femminile non la si sarebbe neppure raggiunta se ci si ostinava a identificarne "il motivo strutturale" nella "lotta per l'esistenza"[52], finendo per ridurre la complessa questione della donna a una "questione puramente economica"[53] (come l'aveva definita Anna Kuliscioff nel 1892). Certo, la donna lavoratrice subiva *in primis* l'oppressione del capitalismo e perciò doveva impegnarsi a combattere contro il sistema economico-borghese, contrapponendogli la forza d'urto di una struttura associativa compatta e solidale, capace di aprirsi un varco nella fabbrica e di collocare l'operaia accanto all'uomo con analoghi diritti e analoghi doveri così da esigere "a pari lavoro parità di salario"[54] e da reclamare non "tutela", ma "giustizia"[55] (secondo l'insegnamento di Anna Maria Mozzoni).

In realtà, sulla scia di quell'impegno emancipazionista che fin dagli anni '60 aveva avuto nella Mozzoni la sua figura più rappresentativa, Ersilia Majno era convinta che non bastasse organizzare la resistenza del proletariato femminile per iniziare una battaglia coerente contro quello che, polemicamente, la Kuliscioff definiva il "monopolio dell'uomo"[56] e la Mozzoni, ancor più pungente, qualificava come –"il diritto divino del maschio"[57]. Bisognava, piuttosto, chiamare in causa le donne "di tutte le classi indistintamente". Infatti, "la dominazione dell'uomo sancita da leggi e costumi", secondo la Majno pesava "sulle donne delle classi povere, condannate a lavori faticosi e mal retribuiti", su quelle "delle classi benestanti, ridotte a

51. Si veda la lettera di Ersilia Majno al marito, cit. (nota 22).

52. Franca Pieroni Bortolotti, *Anna Kuliscioff e la questione femminile*, in Aa.Vv., *Anna Kuliscioff e l'età del riformismo*, Edizioni Avanti!, Milano, 1978, p. 105.

53. Anna Kuliscioff, *Il sentimentalismo nella questione femminile*, cit., p. 143.

54. Così suonava il titolo di un articolo pubblicato sul «Fascio Operaio», il 29-30 giugno 1889.

55. Si veda l'intervento di Anna Maria Mozzoni al congresso socialista del 1900, in Luigi Cortesi, *Il socialismo italiano tra riforme e rivoluzione*, Laterza, Bari, 1969, pp. 126-127.

56. Anna Kuliscioff, *Il monopolio dell'uomo*, Galli, Milano, 1890.

57. Anna Maria Mozzoni, *I socialisti e l'emancipazione della donna*, Tipografia Panizza, Alessandria, 1892, ora in A.M. Mozzoni, *La liberazione della donna*, a cura di Franca Pieroni Bortolotti, Mazzotta, Milano, 1975, p. 206.

sognare e fantasticare, senza poter applicare la propria attività a qualche lavoro di utilità comune e corrispondente alle proprie attitudini e aspirazioni", ma pesava anche sulle donne "delle classi ricche, che obbligate a vegetare in un ambiente d'ozio e di convenzionalismi assurdi, ignare di tutto, perché costantemente allontanate dalla possibilità di conoscere ed apprezzare i molteplici elementi e le attività produttrici dalla loro fortunata condizione, venivano [...] a formare nella società una massa come immobilizzata e vivente ancora nella luce crepuscolare d'una civiltà tramontata"[58].

Proprio la convinzione che il movimento di emancipazione della donna dovesse accogliere il principio base dell'interclassismo, manteneva l'impegno sociale della Majno su un piano diverso rispetto a quello della Kuliscioff e contribuiva a creare tra le due emancipazioniste quel senso di estrema diffidenza, che non risparmierà alla Kuliscioff neppure qualche giudizio impietoso e tagliente. Nel marzo del 1904, per esempio, criticando – in una lettera a Turati – il libro in versi di Ada Negri, *Maternità*, appena pubblicato, Anna Kuliscioff non avrà esitazioni a definirlo "un'opera d'arte fallita", una "traduzione in strofe della prosa dell'Unione Femminile"[59], rivelando apertamente che gli sforzi della Majno per chiamare a raccolta le donne di tutti i ceti sociali e riunirle in una associazione priva di un preciso "colore politico"[60], ma con un programma ben definito di "elevazione intellettuale, economica e giuridica" e di "diffusione dell'istruzione"[61], per lei, militante di partito, non erano altro che conati infruttuosi, sterili velleità di un filantropismo, ancora troppo legato a pregiudizi borghesi per poter riuscire a incrinare il sistema economico capitalistico e a conseguire risultati concreti sul versante dell'emancipazione femminile.

Insomma, la Kuliscioff guardava alle iniziative della Majno con la stessa sfiducia[62] con la quale, nel primissimo scorcio del secolo,

58. Ersilia Majno, *Relazione sul lavoro delle donne*, cit., p. 4.

59. Filippo Turati, Anna Kuliscioff, *Carteggio*, cit., vol. II, p. 161.

60. Anche la rivista «Unione femminile» (aprile 1901-aprile 1905), non aveva "colore politico", come la Majno dichiarava nel febbraio 1901 in una lettera a Stefania Omboni, cit. da Annarita Buttafuoco, *Dalla redazione dell'Unione femminile*, cit., p. 101.

61. Si vedano i punti 1 e 3 del programma dell'Unione femminile nazionale in *Cinquant'anni di vita dell'Unione femminile*, Tipografia Cordani, Milano, 1948, p. 2.

62. Le perplessità e le riserve di alcuni "capoccia del partito" di fronte all'iniziativa di fondare in Milano una Università popolare, erano state poste in luce molto bene da «La Perseveranza», 9 aprile 1900. Sull'argomento mi permetto di rinviare a Giovanna Angelini, *Il socialismo "integrale" di Osvaldo Gnocchi-Viani*, in Ugo Alfassio Grimaldi, Giovanna Angelini, Maria Luisa Cicalese, Guido Lopez, Paola Mosetti, Davide Pinardi, Sergio Ripepi, Donatella Tacchinardi, *La cultura milanese e l'Università Popolare negli anni 1901-1927*, Angeli, Milano, 1983.

aveva accolto la proposta di fondare a Milano una Università popolare. L'aveva avanzata Gnocchi-Viani, nell'aprile del 1900 (a nome del Comitato di cui faceva parte anche Alessandrina Ravizza, un'altra figura di grande rilievo nell'ambito della "filantropia lombarda"[63]) e le "riserve" dei *leaders* del partito nei confronti di tale progetto avevano posto in luce quel carattere composito dell'area socialista milanese, di cui i difficili rapporti tra la Kuliscioff e la Majno offrono un'ulteriore conferma.

Certo, Ersilia Majno si sentiva più vicina a Gnocchi-Viani che a Turati e non a caso le attività della Camera del lavoro, della Società Umanitaria e dell'Università popolare (le tre "creature" di Gnocchi-Viani) la troveranno spesso solidale e partecipe[64], mentre verso il partito manterrà sempre un atteggiamento di ostinato distacco, talora di aperta critica, specie nei confronti dell'interpretazione data dal partito al problema femminile, che per lei (come per Gnocchi-Viani) non si esauriva in una questione economica, ma era legato "a un lungo pregiudizio"[65] (come aveva insegnato Mazzini), cioè a una mentalità tanto diffusa quanto radicata: quella, per esempio, che permetteva a un uomo di non reputarsi "mai disonorato pel semplice fatto di essere padre", ma non riservava alla donna un analogo trattamento "pel solo fatto d'essere madre"[66] (per dirla con un'espressione di Gnocchi-Viani, che riscuoteva il pieno consenso di Ersilia Majno).

63. Paola Mosetti, Donatella Tacchinardi, *Società Umanitaria e Università Popolare Milanese: i protagonisti*, in Aa.Vv., *La cultura milanese ecc.*, cit., p. 257 e sulla Ravizza, Emma Scaramuzza, *Alessandrina Ravizza, la politica del cuore*, in «Il Risorgimento», giugno 1989, pp. 117-128.

64. Ersilia Majno aveva dedicato il proprio impegno alla sezione femminile della Camera del lavoro fin dai primissimi anni '90 e nel 1902, in occasione dello sciopero delle "piscinine", tra l'Asilo Mariuccia e la Camera del lavoro si era realizzato un vero e proprio sodalizio per offrire appoggio e ospitalità alle giovani scioperanti (cfr. E. Majno, *Lo sciopero delle piscinine*, in «U.F.», luglio-agosto 1902, pp. 97-100). Anche tra la Società Umanitaria e l'Unione femminile vi sarà sempre una sostanziale convergenza di propositi. Ne sono una conferma i numerosi articoli dell'U.F. che elogiano le attività dell'Istituzione milanese. Si veda, per esempio, E. Majno, *Nella risaia*, in «U.F.», 6 agosto 1904. Per i rapporti della Majno con l'Università Popolare rinvio a Davide Pinardi, *L'Università Popolare di Milano dal 1901 al 1927*, in Aa.Vv., *La cultura milanese ecc.*, cit., in part. p. 63 e sull'Università Popolare, Maria Grazia Rosada, *Le Università Popolari in Italia*, Editori Riuniti, Roma, 1975.

65. Giuseppe Mazzini, *Dei doveri dell'uomo*, in *Scritti editi e inediti*, Edizione Nazionale, vol. LXIX, Pol. XXIV, p. 73.

66. Osvaldo Gnocchi-Viani, *La ricerca della paternità?*, Editrice Lombarda, Milano, 1900, p. 37.

Dunque, se Ersilia Majno "ama[va] molto" Gnocchi-Viani, non era tanto per la sua "mitezza"[67], quanto piuttosto per una sostanziale convergenza ideologica su tematiche di fondamentale importanza quali l'emancipazione femminile[68] o il modo stesso di intendere la "rivoluzione socialista", non come una manovra verticistica, ma come un lungo, faticoso processo di crescita interiore degli individui e di trasformazione dei valori che stanno alla base della convivenza civile. Non solo: se Ersilia Majno "amava" Gnocchi-Viani è perché nella tensione ideale che aveva sempre caratterizzato la milizia politico-sociale dell'infaticabile organizzatore del movimento operaio, ritrovava una parte di se stessa, della propria volontà di cooperare in prima persona a porre in essere una società migliore, senza abbandonarsi alle prospettive paralizzanti del determinismo marx-engelsiano, ma iniziando dal basso, mediante un'opera di educazione intensa ed efficace, proprio secondo l'insegnamento più autentico di Mazzini, che – come ha rilevato Norberto Bobbio – "è presente in tutta la storia dell'Italia non ufficiale"[69].

Del resto, Gnocchi-Viani certamente "mite" nell'aspetto esteriore, non lo era altrettanto nel giudicare la politica turatiana e la prassi riformista del Partito socialista, tanto che, nel 1910, nonostante l'età avanzata e le precarie condizioni di salute, sarà pronto a schierarsi nelle file dei "rivoluzionari intransigenti" per reclamare il rinnovamento del partito su una piattaforma ideologica e programmatica che non ammetta compromessi con i governi borghesi[70]. Perché Ersilia Majno e Gnocchi-Viani, pur dichiarandosi "positivisti"[71] in os-

67. Annarita Buttafuoco, *Dalla redazione dell'Unione femminile*, cit., p. 113.

68. Sull'affinità tra la Majno e Gnocchi-Viani sul modo di intendere la questione femminile, oltre al saggio precedente "L'altro socialismo e la questione femminile", si veda la corrispondenza di Gnocchi-Viani alla Majno in Giovanna Angelini, *Osvaldo Gnocchi-Viani e la questione femminile (con 10 lettere a Ersilia Majno Bronzini)*, in «Il Risorgimento», n. 2, 1987 e sull'impegno specifico di Gnocchi-Viani per il riscatto della donna, Emma Scaramuzza, *Un cavaliere delle donne. Osvaldo Gnocchi-Viani e l'alleanza con il movimento emancipazionista milanese*, in Franco Della Peruta (a cura di), *Osvaldo Gnocchi-Viani nella storia del movimento operaio e del socialismo*, cit., pp. 67-106.

69. Norberto Bobbio, *Democrazia, pace e diritti dell'uomo*, in *Riccardo Bauer ecc.*, a cura di Mario Melino, cit., p. 27.

70. Per un'ulteriore messa a punto della posizione di Gnocchi-Viani di fronte al riformismo, mi permetto di rinviare a Giovanna Angelini, *Il socialismo del lavoro. Osvaldo Gnocchi-Viani tra mazzinianesimo e istanze libertarie*, Angeli, Milano, 1987, pp. 237-248.

71. Ersilia Majno si autodefinisce "positivista" nell'articolo, *Per i cani e per i gatti*, cit., p. 22.

sequio alla temperie culturale dell'epoca, non rinunceranno mai a una "dose" di idealismo (o di "spiritualismo", come lo definiva Turati), convinti che prefiggersi un obiettivo lontano, più ideale che razionale, e imporsi di raggiungerlo come obbligazione morale rappresenti la premessa indispensabile per un impegno sociale serio, costante, che non consenta soste, ripiegamenti o battute d'arresto. Per Ersilia Majno, appartenente come Gnocchi-Viani all'"altro" socialismo, quello non ufficiale, che anziché il "permanente fascino di Marx"[72] continuava a sentire la perdurante vitalità della lezione mazziniana, questo traguardo ideale doveva consistere in una società ristrutturata fin dalle radici, in cui i principi dell'altruismo e della solidarietà (che fin dal 1885 Anna Kuliscioff aveva interpretato come "residui"[73] di un idealismo mai totalmente superato e sconfitto) sostituissero, una volta per tutte, i valori individualistici, carichi di risvolti egoistici, tipici della morale borghese.

In questo ambizioso programma di rinnovamento, la Majno certamente ha conseguito risultati non trascurabili, se proprio Anna Kuliscioff, nel 1924, all'indomani del delitto Matteotti, a chi la sollecitava a organizzare l'elemento femminile per una manifestazione di protesta, consigliava di rivolgersi a Ersilia Majno[74]. Al di là delle divergenze ideologiche che avevano impedito loro di svolgere un lavoro comune, la Kuliscioff riconosceva – sia pure implicitamente – che la Majno con la sua volontà ostinata a scuotere le donne, senza distinzione di classi e di ceti, per creare tra loro "legami di vera solidarietà"[75], per richiamarle al dovere di operare attivamente nel contesto sociale al fine di dimostrarsi capaci di esercitare quei diritti che andavano reclamando, aveva fatto compiere al movimento femminile un passo avanti sulla strada della democrazia e della crescita civile, tanto da porlo in grado di mobilitarsi nel momento in cui la libertà era in pericolo. Del resto, contro la violenza fascista non poteva bastare l'opposizione del "fronte unico proletario"[76]. Anna Kuli-

72. George Lichtheim, *Le origini del socialismo*, Il Mulino, Bologna, 1970, p. 303.

73. Si veda la lettera di Anna Kuliscioff a Napoleone Colajanni, in *Democrazia e socialismo in Italia. Carteggi di Napoleone. Colajanni*, a cura di Massimo Salvatore Ganci, Feltrinelli, Milano, 1959, pp. 219-220.

74. Filippo Turati, Anna Kuliscioff, *Carteggio*, cit., vol. VI, p. 322.

75. Ersilia Majno si esprimeva in questi termini nella circolare a stampa (datata 1 marzo 1901), diffusa per ottenere adesioni e abbonamenti alla rivista U.F., che avrebbe visto la luce nel mese successivo.

76. Filippo Turati, Anna Kuliscioff, *Carteggio*, cit., vol. VI, p. 322.

scioff era dotata di un'intelligenza troppo acuta e perspicace per non rendersene conto. Ormai era indispensabile chiamare a raccolta tutte quelle donne italiane che, prescindendo dal loro colore, Ersilia Majno, col suo "*svegliarino*"[77] – così amava definire la "sua" rivista – era riuscita a destare da un secolare torpore e a sensibilizzare al dovere di un impegno politico e sociale che, all'occorrenza, sapesse opporsi anche al potere[78] e ai suoi eccessi.

77. Ersilia Majno, *Alle nostre lettrici*, in «U.F.», dicembre 1904, p. 211. Il corsivo è nel testo.

78. Significativo, in proposito, è l'articolo di Ersilia Majno, *Madri*, in «U.F.», 6 agosto 1904, in cui la presa di posizione contro la guerra (era allora in corso il conflitto russo-giapponese e Luigi Barzini da Tokio ne inviava puntuali resoconti al «Corriere della Sera») si estende fino a diventare aperta critica di qualunque potere si arroghi "il diritto di vita e di morte" sui cittadini. In sintonia con la sua convinzione che i mali si devono prevenire ed estirpare alla radice, la Majno si rivolge alle madri: da loro deve partire la "campagna" contro la guerra, perché sono loro che devono insegnare ai figli "a giudicare come si merita il potere che li vuole omicidi"(*ivi*, p. 154).

Nota bibliografica

Dei sette saggi raccolti in questo volume, i due di maggior mole, *Enrico Bignami e la democrazia socialista* e *Carlo Rosselli e le radici autoctone del socialismo liberale*, sono inediti. Gli altri, invece, sono già stati pubblicati, ma vengono qui riproposti, con significative modifiche, integrazioni e aggiornamenti sia nel testo che nell'apparato bibliografico, per poter offrire una panoramica più ampia dell'"altro socialismo". In particolare *Giovanni Bovio e i socialisti*, che era apparso, con lo stesso titolo, su «Il Politico», 4, 1979, ha dovuto tener conto dei contributi offerti dal Convegno di studi su Bovio in occasione del 150° anniversario della morte, svoltosi a Bari nel novembre 1988. Il saggio *Osvaldo Gnocchi-Viani e la svolta della "Plebe"* rappresenta il testo della relazione, che ho svolto a Ostiglia, nell'aprile del 1995, al Convegno su "Osvaldo Gnocchi-Viani nella storia del movimento operaio e del socialismo", e è incluso nel volume degli atti, curati da Franco Della Peruta, col titolo "Osvaldo Gnocchi-Viani e La Plebe" (Angeli, Milano, 1997).

Per quanto concerne i saggi compresi nella seconda parte del volume, *Operaismo e cultura alternativa*, ha costituito l'argomento della relazione al Convegno su "Fedi e culture in area padana tra '800 e '900", svoltosi a Pavia nel novembre 1991, e è stato pubblicato negli "Annali di Storia Pavese", 22-23,1995, col titolo "Alla ricerca di una cultura alternativa: operaisti e socialisti prima del Congresso di Genova", mentre *L'altro socialismo e la questione femminile* è apparso, con alcune varianti rispetto alla presente versione, come presentazione di un carteggio inedito tra Gnocchi-Viani e Ersilia Majno in «Il Risorgimento», 2, 1987 col titolo "Osvaldo Gnocchi-Viani e la questione femminile (con 10 lettere a Ersilia Majno

Bronzini)". Infine, *L'impegno emancipazionista di Ersilia Majno*, testo del mio intervento all'incontro di studio promosso dall'Università Popolare di Milano nel marzo 1988 su "Impegno al femminile", è già uscito col titolo "Ersilia Majno Bronzini tra l'ideale e il possibile", su «Il Risorgimento», 2, 1989.

Ringrazio i direttori delle riviste e i curatori degli atti che mi hanno concesso di ripubblicare i saggi in questo volume, reso possibile anche con i contributi finanziari del Ministero per l'università e la ricerca scientifica e tecnologica, nel quadro delle attività di ricerca promosse dal Dipartimento di Studi Politici e Sociali dell'Università di Pavia. Pochi sono gli altri ringraziamenti personali che desidero rivolgere, dando alle stampe questo lavoro. Anzitutto al prof. Salvo Mastellone che mi ha offerto lo stimolo a approfondire le indagini sulle radici del socialismo liberale di Rosselli, con due seminari "rosselliani" da lui coordinati a Firenze, uno nel novembre del 1997, l'altro nel febbraio del 1998. Al prof. Arturo Colombo poi, và tutta la gratitudine di chi da oltre vent'anni trova in lui un insostituibile riferimento, sempre disponibile e prodigo di suggerimenti preziosi. Entrambi non me ne vorranno se alla riconoscenza nei loro confronti unisco quella, tutta particolare, che nutro verso il mio Labrador, Prisco, affettuoso e inseparabile compagno delle lunghe ore trascorse a tavolino. A lui è dedicato questo volume.

G. A.

Indice dei nomi